



منظمة الاعلام الاسلامي
قسم العلاقات الدولية



محاضرات في

الايدولوجية المقارنة

للاستاذ محمد تقى مصباح اليزدى

محاضرات في الايديولوجية المقارنة

للأستاذ محمد تقى مصباح

ترجمه إلى اللغة العربيّة: محمد عبد المنعم الخافاني



الكتاب: محاضرات في الايديولوجية المقارنة.

المؤلف: الاستاذ محمد تقي مصباح.

المترجم: محمد عبد المنعم الخافاني.

الطبعة: الثانية.

المطبعة: سلمان فارسي. قم

الناشر الاول: مؤسسة في طريق الحق (دراة حق).

الناشر الثاني: منظمة الاعلام الاسلامي - قسم العلاقات الدولية.

العنوان: الجمهورية الاسلامية في ايران - طهران. ص. ب (٢٧٨٢).

بسم الله الرحمن الرحيم

«و نريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الارض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثين» ايمرّ العالم الإسلامي في الوقت الراهن بمرحلة خطيرة من تاريخه يُجابهُ فيها تيارات متعارضة، و تغزوه فئات شرقيّة و غربيّة تسيطر على زوايا منه حيناً، و ترجع منهزمة خائبة حيناً آخر. و تستهدف كيانه بكلّ امكانياتها سافرةً حيناً، و محتجة تحت ستار الحماية و الإعانة حيناً آخر. و قد تمزّق العالم الإسلامي فالتجأت كتلة منه إلى معسكر، و كتلة أخرى إلى معسكر آخر؛ و بقيت ثلاثة متذبذبة بين هذا وذاك ، و رابعة ككرة تتداولها أيدي اللاعبين.

و إنّ من أخطر ما يهدّد كيانه - كعالم يملك ثقافة عريقة و حضارة أصيلة و إيديولوجية مستقلّة - لهو الخطر الفكريّ و العقائديّ الذي طالما تمارس الدول الاستعماريّة توجيهه نحو عقول المسلمين و قلوبهم بكافة الوسائل و الأجهزة و الحيل و الدعايات. و من المأسوف عليه أنّهم صادفوا بعض النجاح في شعوب نسيت هويّاتها و خسرت أنفسها و افتتنت بالحضارات الاجنبية و استبدلت بجواهرها النفيسة خرزات ملوّنة و مزوّقة . فشجّعهم ذلك على جمع خيلهم و رجّلهم لغزو سائر البلاد و الشعوب. إلى ان منّ الله العزيز بنصر الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخميني - اطال الله بقاءه إلى ظهور الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه الشريف - فانفتحت بها نوافذ الأمل على الشعوب المضطهدة، فنهضت بالرجوع إلى ذواتها، و شخصت بأبصارها نحو

هذه الثورة الإلهية ترجو الاقتباس من أنوارها للتعرف على مسيرها السوي نحو السعادة و الفلاح.

و إن من أثقل ما وقع على كواهل الناهضين بأعباء هذه الثورة العظيمة؛ لهو السعي و راء تعريف الإسلام بأصوله و فروعه؛ و تجليته عن أصداء التحقت به من آراء و بدع و أهواء و صيغ أجنبية، مما شوه وجهه الجميل، و أحدث غمائم دون نوره المشرق.

و من الطبيعي أن هذا الواجب يتجه قبل كل أحد إلى المعاهد العلمية الدينية، و خاصة الحوزة العلمية بـ «قم» المشرقة. فعلى حملة العلم و رجال الفلسفة و أمناء الدين، أن يسعوا بكل طاقاتهم نحو تحقيق هذا الواجب الذي لا بديل له و لا تعديل.

و لقد من المولى تعالى على مؤسستنا (مؤسسة في طريق الحق) بالتوفيق لسلوك خطوات في هذا السبيل من إلقاء دروس و نشر كراسات و كتب حسب ما ساعدتها الظروف. و لعل من أسدّها ما ألقاه الأستاذ «محمد تقي مصباح» تحت العنوان «دروس في الايديولوجية المقارنة» و قد خرج بعض حلقاتها و سوف تلحقها حلقات أخرى بعون الله تعالى. و قد طلبنا من الأخ الفاضل الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني أن يترجمها إلى العربية ليستفيد منها سائر إخواننا في الأقطار الإسلامية، و نكون بذلك قد أدينا بعض ديوننا للإسلام و المسلمين، راجين أن يتقبله المولى بقبول حسن، و يرضى عنا وليّه صاحب الامر عجل الله فرجه الشريف و جعلنا من أعوانه و أنصاره. آمين

«مؤسسة في طريق الحق»

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر:

يتناول هذا الكتاب العلمي القيم بحثاً أساسية في المعرفة والنظرة الكونية المبتنية عليها.

ولاريب في ان هذه البحوث هي الخطوة الكبرى التي يجب ان يصل فيها المرء الى الحقيقة قبل البدء بأي خطى اخرى سواء على الصعيد المفهومي عن الحياة او على الصعيد الايديولوجي العملي . وسيجد القارئ المتعمق في هذا الكتاب فكراً اصيلاً بقلم مؤلف بارع محقق قدّم في هذا المجال ماينفع الجيل المتطلع ، ويجعله على المسار الصحيح .

واننا اذ ندعو القراء الاعزة الى التأمل فيه نوّد ان يتابعوا هذه البحوث البناءة الى نهاية الشوط والله الموفق للصواب .

منظمة الإعلام الإسلامي

قسم العلاقات الدولية

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد و
آله الطاهرين. لاسيما بقیة الله في الأرضين عجل الله تعالى
فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره، ومنّ علينا برضاه. آمين

القسم الأول
في
البحوث التمهيدية

بسم الله الرحمن الرحيم

المحاضرة الأولى

موضوع الدراسة:

إنّ موضوع دراستنا هذه هو توضيح الأيديولوجية الإسلامية و تحديد موقفها تجاه «الماركسيّة» و أبنائها الشرعيّين و اللاشرعيّين. و لما كان الفهم والتفهم يتّمان عن طريق اللغة و بوساطة الكلمات فلا بدّ لنا إذن — قبل الدخول في صميم البحث — من شرح معاني المصطلحات المستعملة في هذا المضممار لنضمن سير التفاهم بصورة صحيحة، و نوكّد — بشكل خاصّ — على الكلمات التي تستعمل بمعان مختلفة و لها اصطلاحات متعدّدة، فلا بدّ من تعيين المعنى المقصود هنا لتجنّب سوء التفاهم، و لئلاّ نقع في مغالطة.

مفهوم الايديولوجيّة:

نواجه في مطلع هذه الدراسة اصطلاح «الايديولوجيّة» و هي كلمة أجنبيّة، و نشعر بالأسف لكوننا مضطّرين لاستعمال هذه الكلمة و بقيّة الكلمات الأجنبيّة، لتكون بيننا و بين الطرف الآخر في البحث لغة مشتركة.

إن «الايديولوجيّة» كلمة مركّبة من ايده+لوجية و معناها اللغويّ هو علم العقيدة، مثل الفيسيولوجيّ (علم وظائف الأعضاء) و البيولوجيّ (علم الحياة) و السيكلوجيّ (علم النفس). و لكن كلمة «الايديولوجيّة» تطلق أيضاً على العقيدة نفسها و محتوى التفكير.

إنّ للايديولوجيّة معنيين اصطلاحيين أحدهما أعظم من الآخر:

أولهما مطلق «النظام الفكري و العقائدي» الشامل للأفكار «النظرية»^١ أي الأفكار المبيّنة للواقعيات الخارجية و التي لا ترتبط —بشكل مباشر— بسلوك الإنسان، و الأفكار «العملية»، أي الأفكار المتعلقة بسلوك الإنسان والمحتوية على «الوجوب» و «المنع».

و ثانيهما يختصّ «بالنظام الفكري المحدّد لشكل سلوك الإنسان».

فعند ما تستعمل «الايديولوجية» في مقابل «الرؤية الكونية»، فالمقصود منها حينئذ، هو المعنى الخاص، لأنّ الرؤية الكونية عبارة عن «النظرة الكلية التي تدور حول ما هو موجود»^٢ و تتكوّن فقط من «الأفكار النظرية». و بهذا المعنى تصبح «الايديولوجية» في مقابلها، لأنّها تتكوّن من مجموعة من «الأفكار العملية» التي تحدّد الشكل العام لسلوك الإنسان.

و بناء على هذا فالاعتقاد «بوجود الله» يصبح جزءاً من الرؤية الكونية، لأنّه لا يتعلّق بالأعمال مباشرة، و مفهومه ليس فيه «وجوب» و لا «منع». و إذا استعملنا «الايديولوجية» بمعناها العام، فستكون شاملة لمثل هذا الاعتقاد أيضاً؛ أمّا إذا استعملناها

١- ينبغي الالتفات إلى أنّ كلمة «النظري» مشترك لفظي، فتارة تستعمل في مقابل «البيهي» من الإدراكات، و بهذا تطلق «الإدراكات النظرية» على الإدراكات التي لا بدّ من إثباتها بالدليل و البرهان، و تارة أخرى تستعمل كلمة «النظري» في مقابل «العملي» من الإدراكات، و يقصد بها حينئذ تلك الإدراكات التي لا تتعلّق —بشكل مباشر— بعمل الإنسان، و المقصود هنا هو المعنى الثاني.

٢- يختلف اصطلاح «الرؤية الكونية» عن «معرفة الكون»، و من الفروق بينهما، أنّ «معرفة الكون» لا تشمل «معرفة الله» و «معرفة الإنسان»، بينما تشمل «الرؤية الكونية» العلاقات بين «الله» و «الإنسان» و «الكون».

بمعناها الخاصّ، فلن تكون شاملة له. وعلى العكس من هذا، فإنّ الاعتقاد «بوجوب عبادة الله» ليس جزءاً من الرؤية الكونيّة، وإنّما هو جزء من الايديولوجيّة؛ لأنّه يحتوي على مفهوم «الوجوب» و يتعلّق مباشرة بسلوك الإنسان وأعماله.

ضرورة الايديولوجيّة والرؤية الكونيّة

إنّ حياة الانسان لا تنطبع بالطابع «الإنسانيّ» ما لم تكن مشيّدّة على ايديولوجيّة سليمة و رؤية كونيّة واقعيّة، و يحتاج إثبات هذا إلى بيان الفرق بين حياة الانسان و حياة سائر الحيوانات. و حسب ما انتهت إليه معلوماتنا —نحن البشر— فإنّ جميع الحيوانات تشترك في هذه الجهة، وهي أنّ حياتها مبنيّة على أساس «الغرائز»، و غرائزها المختصّة هي التي تحدّد شكل حياتها. فنحن نلاحظ أنّ الطيور —عادةً— تميل إلى بناء أو كارتها و الاقتران و وضع البيض حسب غرائزها الخاصّة، ثمّ تحضن هذه البيوض فترة من الزمن حتّى تفقسها الفراخ و عندئذ تسرع الأمّهات إلى تغذيتها و تعلّمها الطيران، حتّى إذا أتقنته تركتها لنفسها لتبدأ حياتها المستقلّة. و الطيور التي تختصّ بوضع البيض لا تخطر في بالها فكرة الولادة، و لا تشغلها فكرة بناء و كر تحت الأرض و لافي أعماق البحار.

و لكلّ نوع من ذوات الالذاء و الزواحف و الحيوانات المائيّة لون معيّن من الغرائز، و هو يحدّد الشكل الخاصّ لحياتها.

أمّا الإنسان فمع أنّه يتمتّع بغريزة الغذاء و غريزة الدفاع و الغريزة الجنسيّة، و لكن حياته ليست متقوّمة بهذه الغرائز فحسب، و إنّما تنهض قوّته العقليّة بالدور الأساسيّ فيها، و تخضع كلّ رغباته الغريزيّة لقيادة العقل الواعيّة، و تتبلور إرادة الإنسان حسب

توجيهات العقل؛ ومن هنا يتضح مدى حاجته للإدراكات العقلية. وصحيح أن الإنسان يستطيع — بحكم ما يتمتع به من حرية واختيار — أن يُشيع بوجهه عن إرشادات العقل ليصبح تابعاً لغرائزه الحيوانية، ولكنه صحيح أيضاً أن حياته في هذه الحال لن تكون إنسانية، وإنما هي — في الواقع — حياة حيوانية.

إذن لكي تكون لنا حياة إنسانية حقيقية، لا بد أن نفهم ما هي أعمالنا؟ ولأي شيء نحن عاملون؟ وأمن الواجب أن نعمل هذا أم لا؟ وعندئذ نوّدي ذلك العمل الذي «يجب» أن نوّديه، وبالطريقة التي «يجب» أن نوّديه بها.

هذه الواجبات والممنوعات قد تكون متعلقة بأسلوب العمل (التكتيك)، وقد تكون مرتبطة بالمناهج الإستراتيجية، ولكنها على أي حال تكون مبنية على أساس «واجبات» أعم وأشمل تشكل الإطار الرئيسي لسلوكنا، أي أنها تشكل «ايدولوجيتنا»؛ ومن هنا نعرف كيف يكون الظفر بايدولوجية صحيحة أمراً ضرورياً.

والأحكام العملية للعقل بدورها قائمة على أساس الأحكام النظرية (كما سيتضح ذلك في فصل «المعرفة» إن شاء الله)، فمثلاً هذا الحكم العملي القائل «تجب عبادة الله» مبني على أساس الحكم النظري القائل «إن الله هو خالق العالم والإنسان والكائنات الموجودة» ومالم يثبت هذا الحكم فإنه لا مكان لذلك الحكم العملي. فلا بد إذن أن تكون لدينا رؤية كونية واقعية أولاً لنستطيع بالتالي أن نشيد عليها ايدولوجية صحيحة.

علاقة الايدولوجية بالرؤية الكونية

نواجه هنا هذا السؤال:

أهناك علاقة بين الايديولوجية و الرؤية الكونية أم لا؟ وإذا كانت موجودة فما هو نوعها؟

يتطلب الجواب العلمي المبسوط على هذا السؤال، ذكر مقدمات طويلة، ولما كانت الإطالة غير متناسبة مع هذه الدراسة المضغوطة، فلذلك آثرنا أن نذكر جواباً يناسب الحال:

فالآراء مختلفة في الجواب عن ذلك السؤال: فبعض يقول إنّ الرؤية الكونية تولّد — بصورة ذاتية — ايديولوجية خاصة، و اختلاف الايديولوجيات إنّما هو ناشئ من اختلاف الرؤى الكونية.

و يدّعي البعض الآخر أنّ الايديولوجية لاعلاقة لها إطلاقاً بالرؤية الكونية، و مع أية رؤية كونية يمكن قبول أية ايديولوجية تماماً مثل اختلاف أذواق الناس في اختيار لون ملابسهم؛ فإنّه لاعلاقة له برؤيتهم الكونية.

و هذان الرأيان — من وجهة نظرنا — غير صحيحين؛ والحق أنّ هناك علاقة بين الايديولوجية و الرؤية الكونية، و لكنها ليست من قبيل العلاقة بين المعلول و علته التامة، و لامن قبيل العلاقة بين المشروط و شرطه الكافي، و أنّما هي من قبيل علاقة المعلول و المشروط، بعلة ناقصة و شرطه اللازم. اي إنّ الإيديولوجية محتاجة إلى الرؤية الكونية، لكنّ الرؤية الكونية وحدها غير قادرة على تعيين الايديولوجية بشكل ذاتي. بل لابدّ من مقدمات أخرى تضمّ إليها لكي تستطيع أن تكون ايديولوجية معيّنة. و إذا كانت الرؤية الكونية صحيحة، و المقدمات الملحقة بها صحيحة أيضاً، و طريقة تنظيم المقدمات و الاستنتاج صحيحة، لامغالطة فيها؛ فإننا سوف نظفر بايديولوجية

سليمة.

مثلاً من هذه القضية القائلة «إنَّ الله موجود» لانستطيع منها وحدها أن نستنتج «تجب عبادة الله»، و لكننا من دون أن تكون لدينا القضية الأولى؛ فنحن لانستطيع إثبات القضية الثانية.

وينبغي هنا أن نشير إلى ملاحظة مهمّة وهي أنَّ الحديث يدور حول العلاقة بين الايديولوجيّة باعتبارها نظاماً فكرياً عملياً ذا انسجام داخلي، و الرؤية الكونيّة باعتبارها نظاماً فكرياً نظرياً يتمتّع بنفس تلك الخاصّة.

أمّا الايديولوجيّات و الرؤية الكونيّة المملّقة التي انتزعت من كلّ مذهب شيئاً ور صفت بعضه إلى بعض غير مراعية النظام و الانسجام المنطقيّ والذاتيّ بينها؛ فإنّ هذا اللون من الايديولوجيّات لاينتظر منه أن تكون له علاقة منطقيّة برؤية كونيّة معيّنة.

الايديولوجيّة و الرؤية الكونيّة في القرآن

توجد في القرآن آيات متعدّدة تثبت بجلاء ما للايديولوجيّة و الرؤية الكونيّة من أهميّة، ولعلّ أوضحها تلك الآيات التي تعدّ الأشخاص المحرومين من الايديولوجيّة والرؤية الكونيّة الصحيحتين أخط وأضلّ من الدواب: «إنَّ شرَّ الدوابِّ عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون»^١ وفي آية أخرى من نفس هذه السورة: «إنَّ شرَّ الدوابِّ عند الله الضّمُّ البُكْمُ الذين لا يعقلون»^٢ أي أولئك الأشخاص الذين تكون آذانهم عن سماع الحقائق صمّاء، و

ألسنتهم عن قول الحقائق خرساء، وهم لا يستغلّون عقولهم، لكي يدركوا هذه الحقائق. ويقول الله تعالى «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون»^١. فهم مزوّدون بالعقول والاعين والآذان، ولكنهم لا يستغلّونها في سبيل معرفة الحقائق فهم أضلّ من الأنعام، وهؤلاء هم الغافلون عمّا يجب. وجاء في الحديث: «رحم الله امرأً عرف نفسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين». إذن من اراد أن يكون إنساناً حقاً فلا بدّ أن يفكر في حقيقته ماهي؟ ومن أين جاء؟ ومن أيّ مبدأ وجد؟ وفي أيّ وضع هو الآن؟ ونحو أيّ مقصد و منزل هو متّجه؟ ولا بدّ أن يعرف ماذا يجب عليه أن يعمل، لكي ينال السعادة، أي أن تصبح له رؤية كونية واقعية و إيدولوجية صحيحة.

يستنتج من هذا، أنّ قيمة الإنسان من وجهة نظر القرآن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بإيدولوجيته ورؤيته الكونية. أي إنّ الإنسان الذي يفكر و يُعمل قواه المدركة فيظفر برؤية كونية و إيدولوجية صحيحتين ثم يجعلهما أساساً لسلوكه الحرّ المختار (و هو الإنسان المؤمن) فهذا هو الذي يتمتع بقيمة إيجابية.

أمّا الشخص المحروم من الإيدولوجية الصحيحة إمّا بسبب قصور قواه المدركة و إمّا نتيجةً لممانعة الطاغين (و هو الإنسان المستضعف)^٢ فهو لاقيمة له، و أمّا الشخص الذي يكف نفسه عن التفكير و استغلال قواه المدركة (و هو الإنسان الغافل) أو الذي

١- الاعراف، ١٧٩ ٢- جاء في الآية ٩٨ من سورة النساء: «الآ المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً».

يتعصب أو تحمله دوافع أخرى على رفض الايديولوجية الحقيقية (و هو الكافر) فإنهما يتصفان بقيمة سلبية.

المواضيع الأساسية في الرؤية الكونية

إنّ المواضيع التي تطرح للبحث في الرؤية الكونية متفاوتة من حيث التقدّم والتأخر، ومن جهة كونها جذرية وفرعية، ومن الطبيعي أن تكون للمواضيع الأساسية أولوية خاصة. ولهذا، فنحن نتناول هنا بعض المواضيع الأهم من غيرها نسبياً، وهي ذات قيمة متميزة ونقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

١- معرفة الوجود.

٢- معرفة الإنسان.

٣- معرفة السبيل.

ففي فصل معرفة الوجود نتناول بالبحث بعض المواضيع التي تؤهّلنا لنكسب رؤية عامّة عن الكون والوجود (بقطع النظر عن ألوان الظواهر الخاصّة) وليتّضح لنا أنّ الوجود أهو مساو للمادّة و ظواهرها المتنوّعة، أم ليست المادّة إلّا جانباً واحداً من جوانب الوجود؟ وعلى الفرض الثاني أهنالك رابطة بين عالم المادّة و ماوراء المادّة ام لا؟

إنّ الجواب على هذه الأسئلة يؤدّي إلى معرفة الله.

و نتناول في فصل معرفة الإنسان موضوع حقيقة الإنسان فتساءل:

أيكون الانسان هذا البدن المادي المحسوس، أم هو بالاضافة إلى ذلك يملك روحاً غير مادّية ولا محسوسة؟ وعلى الفرض الثاني، اتبقى الروح بعد الموت وتلاشي البدن، أم لا؟ وأمن الممكن أن يبعث الانسان حيّاً مرّة أخرى، أم لا؟ وأخيراً حياة

الإنسان، اهي محدودة، ام خالدة؟ ثم أتوجد علاقة بين حياته، أم لا؟

إنّ الجواب على هذه الأسئلة يقودنا إلى معرفة «المعاد». ثم ندرس في الفصل الثالث مواضيع تربط مبدأ الانسان بمعاده، وتبين دور الخالق في هداية الانسان نحو سعادته الأبدية. و بفضل الحلول الموضوعة لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجة مؤداها أننا نملك سبيلاً مضمونة لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفردية والاجتماعية، و سلوك هذه السبيل لا يوقر لنا السعادة الدنيوية المحدودة و السريعة، فحسب. وإنما يوقر لنا بالإضافة إليها السعادة الأبدية و الخالدة. إنّ هذه السبيل هي «الوحي» الذي ينزل على الأنبياء من قبل الله، والذي يوضع في متناول أيدي الناس بوساطة هؤلاء. وهي سبيل مضمونة الصحة من قبل الله تعالى.

و كما أنّ هذا الفصل الذي أسميناه «بمعرفة السبيل» يربط بين مبدأ الانسان و آخرته، بين التوحيد و المعاد؛ فإنه أيضاً يشكّل الحلقة الوسطى بين مواضيع الرؤية الكونية و الايديولوجية. أي إنّنا في ضوء حلّ هذا الموضوع (موضوع النبوة) فقط نستطيع أن نحلّ مشاكل الايديولوجية بصورة مضمونة، و ان نعرف المنهج السليم لحياتنا؛ ذلك المنهج الذي يؤمنّ لنا السعادة في هذا العالم و في العالم الآخر الخالد.

و قد اتّضح لنا ضمناً، أنّه لماذا اعتبرت هذه المسائل الثلاث (التوحيد، النبوة، المعاد) «أصول الدين»، أي الجذور العميقة للايديولوجية الإسلامية؛ و كيف أنّ هناك رابطة طبيعية و منطقية تربط بينها. و نشير هنا إلى أنّ «العدل» من فروع التوحيد، و أنّ

«الإمامة» من فروع «النبوة»، و قد أسماهما الشيعة «بأصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم من سائر المذاهب الكلامية الأخرى. وبهذا البيان اتضح لنا كيف أنّ هذه المواضيع أساسية ومهمة.

وأما ما قلناه من أنّ لها قيمة رفيعة أيضاً فلاّ أنّ حلّ هذه المسائل يضمن للإنسان سعادة لانهائية، و من هنا فإنّه لا يمكن مقارنة قيمة أيّ علم معها على الإطلاق.

قد يقال: إنّّه لا تكون لهذه المسائل تلك القيمة الرفيعة، إلّا إذا كنّا - منذ البدء - مطمئنين إلى أنّنا سوف ننتهي إلى نتيجة إيجابية؛ أمّا الشخص الذي ليس مطمئناً إلى حلّها، فمن الأفضل بالنسبة إليه أن يقتفي أثر العلوم التي توفّر له نتائج يمكن الاطمئنان إليها، ولا يضيع عمره في تحقيق مسائل لا يأمل أن يجد لها حلّاً يقينياً.

ولكنّ هذا غير صحيح لأنّ قيمة الاحتمال ليست مقصورة على «النسبة المئوية» للاحتمال، وإنّما هي متعلّقة أيضاً بعامل آخر وهو كميّة الشيء المحتمل، فالذي يعيّن قيمة الاحتمال هو حاصل ضرب النسبة المئوية للاحتمال في مقدار المحتمل.

مثلاً لو فرضنا أنّ احتمال الربح في عمل إنتاجي هو ٢٠% و في عمل آخر ١٠% و لكنّنا نعلم لو أنّ العمل الثاني حقّق الربح لكان ربحه عشرة أضعاف العمل الأوّل، ففي فرض مثل هذا، لا يكفي ان نأخذ النسبة المئوية للاحتمال بعين الاعتبار. ونقول إنّ قيمة احتمال الربح في العمل الأوّل أعلى، لأنّ نسبة الاحتمال المئوية ضعف العمل الثاني؛ و إنّما لا بدّ هنا من ضرب النسبة المئوية للاحتمال في مقدار الربح المحتمل. وبمجرّد القيام بهذه

العملية، فإننا سوف نتيقن أنّ قيمة احتمال الربح في العمل الثاني هي خمسة أضعاف العمل الأول، لأنّ حاصل ضرب $10 \times 10\%$ هو خمسة أضعاف حاصل ضرب $20 \times 1\%$.

إذن في موضوع حديثنا أيضاً لكي نقيم التحقيق في المسائل الأساسية للرؤية الكونية لا بد أن نضرب احتمال الوصول إلى نتيجة قطعية في المقدار المحتمل، ولما كان المقدار المحتمل لانتهائياً فالنسبة المئوية للاحتمال مهما كانت ضئيلة ($\frac{1}{n}$) فإنّ حاصل الضرب سوف يكون لانتهائياً لأنّ المضروب فيه لانتهائي:

$$\left(\infty = \frac{1}{n} \times \infty \right)$$

فاحتمال الوصول إلى نتائج قطعية في المسائل الأساسية للرؤية الكونية مهما فرضناه في البدء ضعيفاً فإنّ ذلك لا يقلل من قيمته، وتكون قيمة هذا الاحتمال الضعيف جداً أرفع بكثير من قيمة احتمال 100% في بقية المسائل، ذلك لأنّ كمية المحتمل لانتهائية فمصبّ الاحتمال هو السعادة الإنسانية الخالدة و حاصل ضرب اللانهاية في أيّ كسر مهما فرض ضئيلاً سوف يكون بالتأكيد لانتهائياً.

المحاضرة الثانية

ألوان الرؤية الكونية

يمكن تقسيم الرؤية الكونية من حيث اسس المعرفة و اساليبها إلى أربعة أقسام:

١- الرؤية الكونية العلمية .

٢- الرؤية الكونية الفلسفية .

٣- الرؤية الكونية الدينية .

٤- الرؤية الكونية العرفانية .

وقد سبق لنا التعرف على مفهوم «الرؤية الكونية»، ولا بد هنا من إيضاح هذه المفاهيم: «العلم»، «الفلسفة»، «الدين»، «العرفان» لكي نتبين الفرق بين هذه الرؤى.

مفهوم العلم

لكلمة العلم معنى لغوي معروف، و لها اصطلاحات متعدّدة أهمّها ما يأتي:

١- الاعتقاد اليقيني، وذلك في مقابل الظنّ والشك .

٢- مجموعة المسائل التي لها موضوع عام مشترك، وهي

تدور حول محور واحد، مثل علم الطبّ الذي موضوع مسائله هو صحّة و مرض الإنسان، أو علم الصرف و النحو الذي موضوعه هو الكلمة و الكلام. و العلم بهذا المعنى يشمل الفلسفة أيضاً؛ و ذلك لأنّ الفلسفة عبارة عن مجموعة من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود الكلية.

٣- مجموعة المسائل التي يمكن إثباتها بالأسلوب

التجريبي، مثل العلوم الفيزيائية و الكيميائية و الفسيولوجية. و

هذا الاصطلاح أخصّ من الاصطلاح الثاني، ولا يشمل الفلسفة؛ لأنّ مسائل الفلسفة — كما سوف يجيء — ليست تجريبية. والمقصود من «العلم» الذي يستعمل في هذه الأيام في مقابل «الفلسفة»، هو الاصطلاح الثالث؛ وهو يشمل الفرضيات و النظريات التي يؤمل في إثباتها بوساطة التجربة وإن لم تخضع للتجارب الدقيقة لحدّ الآن، أو لم تصل يد الإنسان إلى وسائل تجربتها في الوقت الراهن، مثل الفرضيات الفلكية وفرضيات علم الأحياء. والمقصود من الرؤية الكونية العلمية، هو تلك الرؤية الكونية التي تستخرج — كما يظنّ أتباعها — من نتائج العلوم التجريبية.

مفهوم الفلسفة

الفلسفة كلمة معرّبة مأخوذة من أصل يونانيّ و هو «فيلاسوف» الذي هو بمعنى محبّ العلم والحكمة؛ فيكون معنى الفلسفة حينئذ هو حبّ العلم. ولهذه الكلمة اصطلاحان:

١ — الاصطلاح القديم الذي يشمل كلّ العلوم الحقيقية (و ذلك في مقابل العلوم الاعتبارية، كعلم النحو والقانون). و الفلسفة بهذا المعنى، تنقسم إلى قسمين: النظرية والعملية. فالفلسفة النظرية شاملة للعلوم الطبيعية و ما بعد الطبيعة و الرياضيات، أمّا الفلسفة العملية، فهي تضمّ الأخلاق و تدبير البيت و السياسة، و لكلّ منهما أسلوبه الخاصّ.

٢ — والاصطلاح الحديث الذي تكون فيه الفلسفة في مقابل العلم (بمفهومه الحديث)، و حينئذ تكون الفلسفة مختصة بالمواضيع غير التجريبية (مابعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا)؛ وفي الواقع، فإنّها تطلق عندئذ على ذلك القسم من الفلسفة القديمة الذي كان

يسمى «بالعلم الكلي» أو «الإلهيات» أو «الفلسفة الأولى»، و هو القسم الثاني من الفلسفة النظرية الباحث عن احكام الوجود الكلية و الذي لاختصاص له بنوع من الموجودات؛ ولعلّه يشمل أحياناً كلّ الموجودات، من قبيل الوحدة و الكثرة، الواجب و الممكن، العلّة و المعلول، الثابت و السيّال، ...
والمقصود من الرؤية الكونية الفلسفية في مقابل الرؤية الكونية العلمية، هو ذلك اللون من الرؤية الكونية الذي يتم إثباته بالطريقة العقلية (= الطريقة غير التجريبية).

مفهوم الدين

إنّ كلمة الدين في اللغة تعني الشريعة و الطاعة و الجزاء، و هي تطلق على مجموعة العقائد و المسائل الاخلاقية و الاحكام و القوانين الفردية و الاجتماعية، فالاديان السماوية، هي تلك الشرائع الموحاة إلى الانبياء من قبل الله تعالى. وعلى هذا، فإنّ المسائل الدينية يتم إثباتها اعتماداً على الوحي و اخبار جهة يعتمد عليها (أثرتي). و المقصود من الرؤية الكونية الدينية هو تلك الرؤية المنتهية إلى الوحي الالهيّ.

مفهوم العرفان

العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، و يطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لابوساطة العقل و لا بفضل التجربة الحسية، فالعارف الذي قد حقّق تقدماً في سيره العرفانيّ ينظر إلى عالم الوجود على أنّه مظاهر لنور الباري جلّ و علا، و كأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحديّ، و هو لا يرى وجوداً استقلالياً لأيّ موجود ماعدا الذات الإلهية المقدسة. و نحن نعتقد بأنّ هذا اللون من المعرفة لا يحصل

إلا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدين، وفي الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة و النهائية للدين الحقيقيّ. وهذا هو النور المعنويّ الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبّائه، و المقصود من الرؤية الكونية العرفانية هو ذلك التفسير للعالم و الوجود المبنيّ على اساس هذه المعرفة القلبية، ولا يعتمد إطلاقاً على الاستدلالات العقلية ولا التجريبية.

فما هو الرأي الحقّ إذن؟

بالتأمّل في المواضيع الأساسية للرؤية الكونية، يمكننا أن نفهم أنّها لا علاقة لها بالمواضيع العلمية، وأنّها لا يمكن إثباتها بالأسلوب العلميّ (=الأسلوب التجريبيّ)؛ وذلك لأنّ كلّ علم يدور البحث فيه حول أحكام وقوانين تتعلّق بموضوع معيّن.

فالفيزياء مثلاً تبحث عن الأعراض الظاهرة للمادة والطاقة، و تدرس الكيمياء تركيب العناصر المادية و تحليلها والعلاقات الداخلية بينها، و تتناول الفسيولوجيا البحث في أجسام الموجدات الحية.

أمّا علم النفس فهو يدرس أحوال و أعراض النفس الإنسانية، و كلّ من هذه العلوم يبحث عن قوانين خاصّة بموضوعه. و من الواضح أنّ مسائل علم النفس —مثلاً— لا يمكن حلّها بالقوانين الفيزيائية، أو الكيميائية، و أنّ الاحكام الفسيولوجية لا يمكن تعميمها لتشمل المادة التي لاحياة فيها. و هذا لايعني نفي العلاقة بين المادة والروح، و لايعني أنّه في اثناء العمليات الفسيولوجية لا يتمّ فعل و انفعال فيزيائيّان أو كيميائيّان، و لكنّه على أيّ حال توجد لكلّ موضوع قوانين مختصّة به ولا يمكن تعميمها لكلّ الوجود.

و علاوة على هذا فإنَّ الأسلوب العلميّ - وهو الأسلوب التجريبيّ - لا يمكن استعماله إلّا في مورد الظواهر القابلة للتجربة الحسيّة. وأمّا في المواضيع التي هي من قبيل الله، والوحي، و الحياة بعد الموت فإنّه لا يمكن فيها الاستفادة من الأسلوب التجريبي لأنّها ليست أشياء يمكن إدخالها إلى المختبر و لا يمكن أن توضع تحت مشرط التشريح، و لا يستطيع أيّ علم أن يحكم إثباتاً ولا نفيّاً بشأن ما هو خارج عن منطقة نفوذه وتجربته. ولهذا فإنّه لا يتوقع من العلوم التجريبية أن تحلّ المسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة ولا يمكنها أن تصوغ رؤية كونيّة علميّة.

فالرؤية الكونيّة - من جهة أنّها مفهوم عامّ عن العالم و الروابط بين ظواهره، و من جهة كون مواضيع مسائلها الأساسيّة خارجة عن مجال التجربة - هي نظرة فلسفيّة لا بدّ للحصول عليها من استخدام الأسلوب العقليّ (وليس التجريبيّ). والعلوم التجريبية بمفردها لا تنهض بحلّ مسائلها؛ ولكن تقدّم العلوم التجريبية يعين شيئاً ما في حلّ مسائل الرؤية الكونيّة، و ذلك حيث تصبح بعض النتائج القطعيّة للعلوم مقدّمات (صغريات) للبراهين الفلسفيّة؛ إلّا أنّ هذا العون لا يسلب المسألة ماهيّةها الفلسفيّة، و لا يغيّر الأسلوب العقليّ إلى الأسلوب التجريبيّ و العلميّ.

مثلاً نفرض أنّه قد أثبت علم الفيزياء كون المادّة آتية من تراكم الطاقة، والطاقة هي لون من ألوان الحركة، إذن يستنتج من هذا أنّ العالم المادي لا يحتوي في صميمه إلّا على الحركة، عندئذ يمكننا أن نجعل هذا الموضوع العلميّ مقدّمة لبرهان فلسفيّ ينتج لنا أنّ العالم المادي بحاجة إلى خالق أو محدث لأنّ الحركة

حادثة، و كلّ حادثة محتاجة إلى مُحدث. ونحن نلاحظ أنّ هذا البرهان الذي توجد فيه مقدّمة علميّة إنّما هو برهان فلسفي لموضوع ميتافيزيقيّ.

و هناك مثال آخر وهو: لو أثبت علم النفس التجريبيّ أنّه أحياناً مع توفّر كلّ ما يلزم للإحساس فإنّ الإنسان لا يرى ما هو أمام عينيه، أو لا يسمع الصوت الذي يهزّ طبلة أذنه. فإنّه يمكننا ان نستنتج من هذا الأمر كون حقيقة الإدراك غير التأثير و التآثر الفيزيائيّ أو الفسيولوجيّ، وإنّما الإدراك — في الواقع — هو عمل الروح المجرد، و لكن هذا أيضاً استنتاج عقليّ و فلسفيّ قد تمّ بمساعدة العلم، و ليس هو استنتاجاً علميّاً قد تمّ إثباته بالطريقة التجريبيّة.

و الحاصل أنّ الرؤية الكونيّة — نظراً لماهيّة مسائلها و طريقة إثبات تلك المسائل — نظرة فلسفيّة و ليست علميّة، و لا واقعيّة للرؤية الكونيّة العلميّة بمعنى أن تكون هناك رؤية كونيّة مبنيّة على أساس نتائج العلوم، و يتمّ إثباتها بالأسلوب التجريبيّ.

و من ناحية أخرى قد يتصوّر أنّ مواضيع الرؤية الكونيّة يمكن تفسيرها على أساس ما جاء به الوحي و نطقت به الكتب السماويّة فحسب، و على هذا، تصبح لدينا رؤية كونيّة دينيّة مستقلّة عن الفلسفة، و ليست هي بحاجة إليها. و لكن هذا الرأي ليس مصيباً أيضاً، لأنّه لا يمكن حلّ مسألة على أساس الوحي مالم تكن مسألة وجود الله (صاحب الوحي) و مسألة وجود النبيّ (حامل الكتاب السماويّ)؛ قد أثبتنا من قبل، و من الواضح أنّ إثبات هاتين المسألتين يحتاج إلى البرهان العقليّ. و بالإضافة إلى هذا فالكتب السماويّة (مثل القرآن الكريم) قد أوردت

برهاناً عقلياً لكثير من مسائل الرؤية الكونية كما جاء في الآية (٢٢) من سورة الأنبياء لإثبات التوحيد، قال تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، و كما جاء في الآيتين (٢٧-٢٨) من سورة (ص) لإثبات المعاد، قوله تعالى: «و ما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار». و ورود هذه البراهين في القرآن لا يسلب منها حقيقتها الفلسفية؛ إذن لا يمكن أن توجد رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة.

وأما الرؤية الكونية العرفانية،

فأولاً: إنّ الرؤية الشهودية للعارف شخصية محضة، ولا يمكن نقلها للآخرين. و على هذا، لا يمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: إنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة الدين الحقيقي، و الدين بدوره مبني على أسس لا بدّ من إثباتها بالأسلوب العقلي و الفلسفي؛ و من هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. و علاوة على هذا فإنّ العرفان يفترق إلى الفلسفة من نواح أخرى لانريد أن نطيل بذكرها.^١

إذن المواضيع الأساسية للرؤية الكونية هي أمور فلسفية لا بدّ من إثباتها بالطريقة العقلية، و لا وجود إطلاقاً لرؤية كونية مستقلة عن الفلسفة.

الفلسفة العلمية

يؤكد المذهب الماركسيّ على ضرورة الفلسفة ويعدها لازمةً لتوضيح أسس الرؤية الكونية، وهو يزعم أنّ الفلسفة الصحيحة هي تلك الفلسفة المبنية على نتائج العلوم التجريبية؛ وذلك بأن نأخذ القوانين العلميّة ونعمّمها على كلّ الوجود فتكوّن مجموعة من القوانين العامة الشاملة التي تضمّ كل أجزاء الطبيعة الحيّة و الميّتة، و تتناول المجتمع و التاريخ و الفكر الانسانيّ، وهذه الفلسفة هي المادّية الديالكتيكية.

و قبل القيام بتقييم لهذا الزعم، لابدّ لنا من توضيح المقصود من الفلسفة العلميّة والكلمة المشابهة لها.

الف- لاحظ بعض العلماء الغربيّين كثرة التخصّصات في العلوم التجريبية ممّا يسبّب بُعد المتخصّصين عن غير موضوع تخصّصهم، فاقترح إيجاد علم يدرس نتائج العلوم المختلفة و ينسّقها، ورأى من المناسب تسمية هذا العلم «بالفلسفة العلمية».

ب- من العلوم التي استقلّت أخيراً علم المناهج «متدلوحي» الذي يشرح اسلوب التحقيق في كل علم من العلوم، ويطلق على هذا العلم أحياناً اسم «الفلسفة العلمية».

ج- و هناك اصطلاح آخر قد يختلط «بالفلسفة العلميّة» و هو اصطلاح «فلسفة العلم». و لتوضيح المقصود من فلسفة العلم نقول: إنّ لكل علم موضوعاً و مسائل و مقدّمات (مبادئ) خاصّة. فموضوع العلم هو ذلك العنوان الكلّي الذي تعود إليه موضوعات جميع مسائل ذلك العلم، مثل العدد بالنسبة إلى علم الحساب، و المقدار (=الكمية المتّصلة) بالنسبة إلى علم الهندسة. قد تكون موضوعات المسائل أحياناً أجزاء موضوع العلم، مثل أعضاء و

أجهزة الجسم الإنساني فهذه كلها أجزاء للبدن، وبدن الإنسان من حيث الصحة و المرض هو موضوع علم الطب؛ ففي هذه الحال تكون العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله، هي علاقة الكل والجزء وليست علاقة الكلي والجزئي.

فمسائل العلم عبارة عن تلك القضايا التي تكون موضوعاتها أجزاءً أو جزئيات لموضوع ذلك العلم، ونحن نحتاج لإثباتها إلى استخدام الأسلوب الخاص بذلك العلم. ففي الفلسفة مثلاً نستخدم الأسلوب العقلي، وفي العلوم التجريبية، الأسلوب التجريبي، وفي العلوم التاريخية و النقلية (مثل علم الفقه)، نستخدم جمع الوثائق، والتحقيق في قيمتها، والبحث عن القرائن المتوفرة، والكشف عن مدلولها ومحتواها.

وتكون استدالات كل علم — حسب ما يناسبه من أسلوب — مبنية على أصول عامة تؤخذ مفروضة الصحة، ولا يستطيع هذا العلم نفسه — وبأسلوبه الخاص — أن يثبت صحتها وأن يدرجها ضمن مسائله. وتسمى هذه الأصول العامة بـ «المبادئ». فإن كانت هذه الأصول مشتركة بين جميع العلوم سُمّيت «بالأصول المتعارفة» وإن اختصت بعلم واحد أو عدة علوم سُمّيت «بالأصول الموضوعية» والأصول المتعارفة بديهة ولا تحتاج إلى إثبات من قبيل «كون التناقض مستحيلاً» أما الأصول الموضوعية فلا بد من إثباتها في علم آخر. وفي الماضي كان المنطق هو المتكفل ببيان علاقة العلوم ببعضها، ومحلّ إثبات الأصول الموضوعية لكل علم، ولكنه أخيراً ظهر علم خاص يهدف لهذا الغرض، و يقيم مبادئ العلوم، وقد أطلق عليه اسم «فلسفة العلم».

و الآن نتساءل: ما هو المقصود بالفلسفة العلمية الماركسية؟

لا ريب أن الماركسيين لا يقصدون بالفلسفة العلمية مناهج العلوم، ولا فلسفة العلوم، ولا ذلك العلم الذي يؤمن الانسجام بين سائر العلوم، لأنّ فائدة علم كهذا ليس إلا تنظيم نتائج العلوم و تبين العلاقات التي تربطها؛ بل مقصودهم هو: كما أننا نحصل في كل علم تجريبي على قانون كلي من استقراء الموارد الجزئية، و نُثبت صحّة ذلك القانون بالتجربة العملية؛ فكَذلك نحن نستطيع أن نظفر بقانون كلي يشمل العالم كلّهُ، و ذلك بدراسة القوانين العلمية، و أن نُثبت ذلك بالطريقة التجريبية. و على أساس هذا القانون الشامل يمكن التنبؤ بالحوادث الاجتماعية و التاريخية القادمة.

فمن التشابه بين جدول «مندليف» في الكيمياء و مراحل تطوّر الأنواع في نظرية «داروين» يستنبط قانون تكامل أو تحوّل الطبيعة بصفته قانوناً فلسفياً عاماً؛ ثمّ يعمم على المجتمع و التاريخ، و يتنبأ على أساسه بتحقيق المجتمع الشيوعي (المجتمع اللاتبقي الحديث) الذي يزعمون أنه آخر مراحل تكامل المجتمع، و يكون هذا بشكل قاطع على أساس أنه قانون علمي فلسفي. و كل من يُمعن النظر في الكتب الماركسية يعلم أن الهدف الأصيل من كل هذه البحوث و التفلسفات إنما هو تغذية دعاياتهم الحزبية. و سوف ندرس - بعون الله - هذه الفلسفة العلمية حسب ادّعائهم.

و نرى من الواجب علينا هنا أن نشير إلى أن الفلسفة العلمية تعبير غير متلائم و لا موفّق، و هو يدل على عجز مبتكريه عن تمييز الفلسفة من العلم أو على خداعهم؛ لأنّ الفلسفة و العلم

(حسب الاصطلاح الحديث) متميزان تماماً من حيث الموضوع و من حيث الاسلوب. فموضوعات العلوم التجريبية مأخوذة من المحسوسات؛ بينما المفاهيم الفلسفية حاصلة من التحليل العقلي.

أما طريقة إثبات المسائل العلمية؛ فهي طريقة تجريبية و مبنية على الإدراكات الحسية، وإن كانت في إثبات كليتها و ضرورتها محتاجة إلى الاصول العقلية و لكن هذه الاصول مقبولة هناك بصفتها اصولاً موضوعة، بينما طريقة إثبات المسائل الفلسفية طريقة عقلية مبنية على البديهيات العقلية؛ ولا يمكن إثبات و لانفي المسائل الفلسفية بالتجربة الحسية. فمسألة وجود الله او الروح المجرد أو الوحي أو الحياة الأبدية لا يمكن إثباتها و لانفيها اعتماداً على التجربة الحسية.

و تعميم قوانين علمٍ ما لتشمل الموارد الاخرى، و استنباط قوانين عامة تشمل العالم كله؛ من القوانين المتشابهة في العلوم (على فرض كونها قوانين علمية و ليست فرضيات) إنما هو خداع آخر لا ينطلي على اصحاب النظر. فالقوانين الفسيولوجية مثلاً لا يمكن تعميمها لتشمل المادة و الطاقة اللتين هما موضوع علم الفيزياء و علم الكيمياء؛ و لا يمكن أيضاً تعميم قوانين علم النفس لتشمل الموجودات من غير الأحياء. و من قبيل هذه المغالطات ماجرت عليه عادة مفكري الماركسية باستنباط قانون تحوّل و تكامل الطبيعة، ثم تعميمه ليتناول التاريخ و الفكر الإنساني؛ و

١- في فصل «علم المعرفة» يجري البحث حول المعقولات الأولية و الثانوية و الاختلافات الأساسية بينها، و بهذا سيتضح الموضوع بشكل أكبر.

سوف نفصح في الفصول القادمة —بعون الله— ما في هذا من خداع و مغالطات.

ولابد من الإشارة في هذا المجال إلى ملاحظة أخرى، وهي أن الطابع «العلمي» قد اكتسب قيمة فائقة نتيجة لهيمنة العلوم التجريبية؛ وقد يوهم الاشتراك اللفظي بعض الناس الذين لا خبرة لهم بأن الشيء الذي لا ينطبع بهذا الطابع إنما هو أمر لا قيمة له، لأن الشيء ما لم يكن «علمياً» فهو لابد، منتسب إلى «الجهل»! فينبغي الالتفات إلى أن العلمي بالاصطلاح الحديث، مساو للتجريبي؛ وأغلب المسائل التي توصف اليوم بأنها علمية إنما هي فرضيات لم يفرغوا من إثباتها (كما في مسائل علم الاجتماع مثلاً).

فهذا الطابع الذي ليست له قيمة ذاتية عندما يلصق على واجهة فلسفة ما فإنه لا يكسبها أية قيمة؛ وبطريق أولى لا ينقص فقدانه قيمة فلسفة ما. ويستطيع فقط أن يخدع الجاهلين وقليلي الخبرة. وملخص ما مر من حديث: أن الطابع العلمي عند ما يضاف إلى الفلسفة، فإنه يصبح ترقياً قبيحاً لا يرفع قيمتها، ولا ينبغي عده صفة مدح. أما كون فلسفة ما ليست علمية فليس ذلك نقصاً، ولا يجوز لنا أن نتصور كون الفلسفة الإلهية غير يقينية؛ ولا يمكن الاعتماد عليها، لأنها ليست علمية ولا تجريبية، وذلك لسببين: أولاً: أن المسائل العلمية اليقينية نادرة جداً؛ ويتم إثبات القوانين العامة للعلم —حتى في تلك الموارد— على ضوء الاسس الفلسفية والعقلية.

ثانياً: ان المسائل الفلسفية يمكن إثباتها بالطريقة العقلية و على اساس بديهيات العقل إثباتاً يقينياً لا يرقى إليه الشك؛ فتكون

قيمتها اليقينية أرفع بكثير من قيمة المسائل العلمية التي يتم إثباتها بوساطة التجربة. وسيجيء—بعون الله—توضيح هذا كله في الفصول القادمة.

المحاضرة الثالثة

موضوع البحث

يعتقد أصحاب المذهب الماركسي أنّ فلسفتهم (المادية الديالكتيكية) هي الفلسفة الوحيدة التي تستطيع أن تقدّم للناس رؤية كونيّة مدعّمة بالأدلة المحكمة، ويصفون هذه الفلسفة مفتخرين «بالفلسفة العلمية»؛ وذلك في مقابل «الفلسفة الميتافيزيقية» التي يتناولونها ساخرين، متخيلين أنه كما يكون الطابع «العلمي» علامة على اعتبار وقيمة فلسفة المادية الديالكتيكية؛ فإنّ طابع «الميتافيزيقية» علامة على سقوط وإدانة الفلسفات الأخرى.

وقد أوضحنا في الفصل الماضي، أنّ الطابع العلمي لا يكون صفة مدح لفلسفة ما، ليس هذا فحسب، وإنّما هو علامة على ضحالة و جهل و خداع مؤسّسي تلك الفلسفة، حيث أرادوا استغلال الشهرة الحسنة للعلم ليخدعوا بها الذين لا يعلمون. ونريد أن نعرف هنا: أ تكون صفة «الميتافيزيقية» لفلسفة ما علامة على نقصها وسقوطها، أم لا؟

نجد أنفسنا مضطّرين لشرح معنى «الميتافيزيقية» ليتّضح الموضوع تماماً.

مفهوم الميتافيزيقية

الميتافيزيقية مأخوذة من أصل يوناني هو «متاتافوسيكاً» أي: «مابعد الطبيعة»، وحوّلت كلمة «فوسيكاً» إلى الفيزيقا، و حذف منها حرف الإضافة (تا) فأصبحت الميتافيزيقا.

وقد استعمل أول مرّة - حسب ما يعتقد مؤرّخو الفلسفة - في قسم خاصٍّ من فلسفة أرسطو يأتي - حسب ترتيب الكتاب - بعد

قسم الطبيعة؛ ولعلّ هذا الترتيب قد لوحظ فيه حال متعلّمي الفلسفة، فيبدؤون معهم بالبحوث الأقرب إلى الحسّ كي يأنس إليها الذهن و يستعدّ تدريجياً للبحوث الانتزاعية البعيدة عن الحسّ، ولو أنّ هذه البحوث — من جهات أخرى — مقدمة على الدراسات الطبيعية، و نظراً لهذا فقد فضّل بعض الفلاسفة المسلمين إطلاع اسم «ما قبل الطبيعة» عليها.

وعلى أيّ حال، فإنّ «الميتافيزيقا» اسم لجانب من الفلسفة (بالاصطلاح القديم)، وهو الذي يدرس الأحوال العامة للوجود من قبيل: الوحدة والكثرة، الجوب و الإمكان، العلة و المعلول، المادي و المجرد، الحادث و القديم، بالقوّة أو بالفعل، و ما يشبه هذه؛ و يسمّى أيضاً بالعلم الكلّي و الفلسفة الأولى والإلهيات، و هو نفس ما يعرف اليوم باسم الفلسفة في مقابل العلم (بالاصطلاح الحديث)؛ وعلى هذا تكون الميتافيزيقا مرادفة و مساوية للفلسفة بشكل مطلق وبدون آية صفة أو مضاف إليه).

والمقصود من قولنا، إنّ المسائل الفلسفية أو الميتافيزيقية، هي المتعلّقة بالأحكام العامة للوجود هو أنّ هذه المسائل ليست ناظرة إلى نوع خاصّ من الموجودات ولا إلى ماهيّة معيّنة. وإنّما هي تبحث عن ألوان الوجود و أنحائه؛ ولو أنّ هذه البحوث تؤدّي إلى تقسيم الوجود إلى وجود واجب و وجود ممكن، إلى وجود علة و وجود معلول، ولكنّ البحث عن الجوب و الإمكان، عن العلية و المعلولية على آية حال ليس بحثاً عن أحوال ماهيّة خاصّة مثل الإنسان أو الشجر أو الحديد، وإنّما هو بحث شامل لجميع هذه أو لأنواع مختلفة منها.

و بناءً على هذا فإنّ الدراسة الفلسفية و الميتافيزيقية

لا تختص بالموجودات غير الطبيعية أو ما وراء الطبيعة، فمثلاً مصداق العلة قد يكون موجوداً طبيعياً وقد يكون موجوداً غير طبيعيٍّ ! إذن ميزة البحث الميتافيزيقي هو أنه لا ينظر إلى نوع خاص من الموجودات. فالدراسة التي تنظر إلى الوجود الصرف بقطع النظر عن التخصصات الماهوية هي دراسة ميتافيزيقية، و كل قانون يشمل الوجود كله هو قانون ميتافيزيقي.

و من هنا يتضح لنا ان اصول الديالكتيك إذا ثبت كونها قوانين عامة شاملة للعالم كله فستكون اصولاً ميتافيزيقية، و البحث فيها سيكون بحثاً ميتافيزيقياً ! و عندئذ لن يكون هناك تقابل بين الميتافيزيقا و الديالكتيك ، أي أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة إما أن تكون ميتافيزيقية، أو دياكتيكية، وإنما الفلسفة هي دائماً ميتافيزيقية و حتى الديالكتيك بعنوان أنه فلسفة^١ هو مصداق من مصاديق الميتافيزيقا، و الإشكال فقط في أن فلسفة^٢ كهذه أهي صحيحة أم لا؟

و يتصور البعض أن كلمة «الميتافيزيقا» تعني ما وراء الطبيعة و هي مرادفة لـ «ترانس فيزيك» (أي ما فوق الطبيعة)، و وجه تسمية الفلسفة بهذا الاسم، هو أن الحديث فيها يجري عن الله و المجردات، و في الحقيقة فإنه تسمية الكل باسم الجزء، و هذا مثل تسميتها بالإلهيات أيضاً.

و هذا التوهم فضلاً عن أنه ليس صحيحاً في حد ذاته، فهو لا يفسر لنا كيفية التقابل بين الميتافيزيقا و الديالكتيك للأسباب

١ - سوف يأتي في فصل «الديالكتيك» أن الماركسيين يسمون الديالكتيك أحياناً علماً وأحياناً فلسفة وأحياناً منطقاً!

التالية:

أولاً لا تستطيع التسمية أن تغير ماهية المسائل الفلسفية، ولا يمكنها ان تجعلها محصورة في حدود المجردات، فلو أن أحداً أنكر وجود الله أو وجود المجردات وزعم أنه يملك دليلاً على ما يقول، فإنّ هذا سيكون بحثاً فلسفياً و ميتافيزيقياً و دائراً حول الإلهيات.

ثانياً: لو فرضنا أنّ معنى الميتافيزيقا هو ما وراء الطبيعة، و قصرنا البحوث الميتافيزيقية على البحوث التي تثبت وجود ما وراء الطبيعة، ففي هذه الصورة تكون الميتافيزيقية في مقابل المادية التي تؤمن فقط بوجود المادة و الأمور المادية، و تنكر الموجودات غير المادية. و ليس في مقابل الديالكتيك الذي لا ملازمة بينه و بين المادية، كما نلاحظ كثيراً من الديالكتيكيين القائلين بوجود الله من قبيل «هيجل» أبي الديالكتيك.

و ينظر بعض العلماء الغربيين إلى الميتافيزيقا، نظرةً مُربية، و السبب في ذلك يعود إلى الفلسفة النقدية لـ «كانت». فقد كان يعتقد في موضوع «المعرفة» كما سوف يجيء أنّ العقل النظري قاصر عن إثبات المسائل الميتافيزيقية، و هو يسميها بـ «المسائل جدلية الطرفين»، و يطلق على محاولة العقل النظري الفاشلة لحلّها اسم «الديالكتيك»، و انتهى هذا الميراث المشؤوم إلى أتباعه، و أفادت منه المذاهب المادية كثيراً حتى جاء دور «أوجست كنت» أبي علم الاجتماع و مؤسس المذهب الوضعي (بوز يتويسم) فاستغله أفضل — وللدقة نقول أشنع — استغلال و اعتقد بأنّ المعرفة التي ليست هي من معطيات الحس المباشرة لا يمكن الاعتماد عليها، و انتهى بالوضعيين المطاف إلى القول

بصراحة أن المفاهيم المتافيزيقية ليست «مفاهيم» بالمعنى الحقيقي، والألفاظ التي تحكي عنها، إنما هي ألفاظ فارغة من المعنى تماماً!

والحقيقة أنه لا النظرية النقدية لكانت، يمكن أن تكون عذراً للماركسيين ولا الاتجاه الحسي المفرط عند الوضعيين، لأنه:
أولاً: يرفض الماركسيون نظرية كانت في المعرفة ولا يوافقونه على معقولاته الذهنية الموجودة قبل التجربة.

ثانياً: لو فرضنا أنهم قد تنوّهوا في المسائل الميتافيزيقية، فإن ذلك لا ينتج نفي ما وراء الطبيعة، وكلّنا يعلم أن كانت كان مؤمناً بوجود الله، وهو يظن أن إثبات هذا الموضوع يتم عن طريق العقل العملي.

و يُدين الماركسيون أيضاً نظرية المعرفة عند الوضعيين، ويهاجمون شعارهم القائل «حقوق لي حتى أقبل منك». ولولا هذا الهجوم و تلك الإدانة، فإنهم لا يستطيعون أن يشيدوا الأصول الفلسفية لمذهبهم، ولا يستطيعون أن يتنبأوا تلك التنبؤات الغيبية للمجتمع والتاريخ.

إذن سخرتهم من الميتافيزيقا، لا بد من جعلها في حساب دعاياتهم و شعاراتهم الحزبية التي يحاولون بوساطتها تشويه المسائل الإلهية أمام الأذهان البسيطة غير المسلحة بالوعي.

ولا نريد في هذه المقدمات استقصاء المذاهب الفلسفية و الحكم بشأنها، و سوف نتناولها بالبحث في فصل «نظرية المعرفة»، وإنما نذكر بعض الملاحظات بصورة مجملة:

١- الغريب أن صاحب كتاب «دين أركان طبيعت» قد حاول فيه نسبة التفكير الوضعي إلى «القرآن الكريم»!

١- إنَّ الاتِّجَاهَ الحَسِّيَّ والاعتماد فقط على التجارب الحسية و التقليل من قيمة الإدراكات العقلية والتحليلات الذهنية، إنما هو اتِّجَاهٌ سطحيّ قصير النظر يعود بالإنسان القهقري إلى حدود الحيوانية، ويمكننا مشاهدة هذا اللون من الاتِّجَاه في طول التاريخ بين العامة المتنصِّفة بسطحية النظر و المحرومة من الرشد العقلي الكافي. فبنو إسرائيل مثلاً بعد أن رأوا كلَّ تلك المعجزات التي تحققت على يد موسى (ع) - تلك المعجزات التي كانت كل واحدة منها كافية لتمزيق حجب الظلام المسدولة أمام أبصار الباحثين عن الحق - فإنهم في طريق عودتهم من مصر صادفوا في الطريق معبداً للاصنام، فاستيقظ في أنفسهم حبُّ الرب المحسوس الملموس، فأصروا على موسى قائلين:

«اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة»^١. وقالوا لموسى (ع) صراحة: «لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة»^٢ ومن ثمّ فقد عبدوا العجل متأثرين بهذه الدوافع.

و استغلّ فرعون سطحية هؤلاء في التفكير، وتغاضى عن آيات موسى (ع) ومعجزاته الواضحة، ولكي يضللّ الناس فقد أمر وزيره «هامان»، كي يبني له صرحاً شاهقاً يصعده ليرى أهنالك إله في السماء: «لعلّي أطلع إلى إله موسى»^٣.

ونلقى اليوم أيضاً في عصر الانفتاح العلمي وازدهار المعرفة التجريبية العالم الفلاني ذا الاتِّجَاه الحسي أيضاً يبحث عن الروح تحت مشرط التشريح، و يعدّ بعض رواد الفضاء عدم

١- سورة الاعراف - الآية ١٣٨.

٢- سورة البقرة - الآية ٥٥.

٣- سورة القصص - الآية ٣٨.

وجدانهم الله سبحانه فيما وصلوا إليه من فضاء، دليلاً على صدق المذهب المادي. و لم يستطع التقدم الذي أحرزوه في العلوم التجريبية أن يضيف شيئاً إلى نضجهم العقلي، لكن يدركوا أن الشيء المجرد اذا كان موجوداً فانه لايمكن ان يناله مشروط التشرّيح؛ ولايمكن أيضاً أن يرى في الفضاء الواسع من قبل رواد الفضاء.

وإذبنينا على إنكار كل مالانشاهده تحت الميكروسكوب (المجهر) أو بوساطة التلسكوب (المنظار) أو برؤيته في المختبر أوفي الفضاء، فكيف نستطيع قبول كثير من الحقائق العلمية اللامحسوسة من قبيل الامواج الكهربائية المغناطيسية؟ وبأيّ حس من الحواس قدشاهدناها؟

٢- إذا اختار احد أن يحكم فقط على أساس الحسّ و التجربة، فلا بدّ له من السكوت ازاء ماوراء الحسّ، وأن لا يحكم بشأنها إثباتاً ولا نفيّاً؟ وحينئذ لا يحق له ان ينفي احتمال وجود ماوراء الطبيعة. قال الإمام الصادق (ع) مخاطباً احد الزنادقة الحسينيّين: أَقُمْتَ بتفتيش كلّ نقاط الأرض و السماء ثمّ ما وجدت الله فيها؟ فأجاب: كلّاً. فقال له الإمام: إذن كيف يمكنك أن تنكره؟

فأصحاب الاتجاه الحسيّ إذن لا يحق لهم إنكار وجود الله أو الروح أو الوحي الإلهيّ أو الحياة الخالدة بعد الموت، ولا بدّ لهم من قبول الاحتمال بشأنها. و بالنظر إلى القانون الذي مرّعلينا فيما مضى $(\infty = \frac{1}{n} \times \infty)$ فإنّ هذا الاحتمال مهما كان ضعيفاً، فإنّ قيمته تفوق قيمة العلوم اليقينية بالنسبة إلى الاشياء المحدودة. إذن لا بدّ لهم من تنظيم سيرهم بشكل يصونهم من الضرر اللانهائي المحتمل.

و الخلاصة أنّ عقل الانسان يدفعه لمعرفة الايدولوجية الصحيحة و الرؤية الكونية الواقعية، هذا من ناحية ؛ و من ناحية أخرى : فمن باب مراعاة احتمال واقعية الدين، هذا الاحتمال الذي مهما كان ضعيفاً، فإنه لا يمكن إهماله لأنّ محتمله لانهائي، فعلى فرض أنّ شخصاً لم يوفق للعلم اليقيني في هذا المضمار فإنه يجب عليه - على أقلّ تقدير - ان ينفذ البرامج العملية للدين حدّ الإمكان، وأن لا يواجه العقائد الدينية بالنفي والإنكار.

٣- هناك مجموعة من القضايا الميتافيزيقية التي لا يمكن إدراكها بوساطة الحسّ ؛ و مع ذلك فلا يوجد عاقل يستطيع إنكارها، من قبيل «التناقض مستحيل» اي : أنه من المستحيل مثلاً أن يكون شيء ما موجوداً في لحظة معيّنة وفي مكان خاص، و في نفس الوقت لا يكون موجوداً. و كذا من المستحيل أن تكون قضية ما مع المحافظة على جميع خصوصياتها صادقة وكاذبة في نفس الوقت ؛ و حتّى إذا كان هناك شخص تُحدّثه نفسه بإنكار هذه القضية البديهية، فإنه يكون قد قبلها بصورة لاشعورية لأنه لا يستطيع أن يوافق على أنّ اعتقاده هذا صحيح و خطأ في نفس الوقت، و أنه معتقد بهذا و غير معتقد في وقت واحد.

و نحن نعرف أخطاءنا في الإدراكات معتمدين على هذه القضية البديهية، فمثلاً عند ما نغمس يدا اليمنى في ماء ساخن جداً و نغمس اليسرى في ماء بارد جداً، ثم نخرجهما و نغمسهما معاً في ماء دافئ فإن اليد اليمنى تحسّ بالماء أنه بارد، و اليد اليسرى تحسّ به أنه ساخن ؛ و لكننا بحكم هذه القضية البديهية القائلة، انه لا يمكن ان يكون شيء واحد ساخناً و غير ساخن في نفس الوقت، نفهم أنّ أحد إدراكاتنا أو كليهما مخطئ.

و يتّضح بهذا أنّ لدينا قضايا لا يمكن إنكارها، وهي ليست حسية، ولا بدّ أن تكون لدى الانسان قوّة مدركة اخرى غير الحس تدرك هذه، وبمساعدة هذه القوّة الباطنية نستطيع أن نتعرف على اخطاء حواسنا. إذن كيف يمكننا أن نحصر المعرفة اليقينية في تلك المعرفة الحاصلة من طريق الحس والتجربة الحسية؟

٤- بإمكان الإدراك الحسي إذا كان صحيحاً ومطابقاً للواقع ان يُريتنا وجود شيء ما في ظروف زمانية ومكانية خاصة، ونحن لانملك حساً يستطيع أن يُريتنا وجود أشياء كانت قد وجدت قبل آلاف السنين، أو سوف توجد بعد آلاف السنين، أو هي موجودة في المجرّات الأخرى. ومن ناحية اخرى فنحن نلاحظ أنّ لدينا قضايا غير محدودة بزمان ولا بمكان، من قبيل هذه القضية «إنّ مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين»، وليس من الممكن أبداً أن يوجد مثلث مكوّن من ثلاثة خطوط مستقيمة بالضبط بينما تكون زواياه أقلّ أو أكثر من مئة وثمانين درجة.

ولو فرضنا أنّنا قد جرّبنا مثلثاً أو عدّة مثلثات في الخارج، فوجدناها مصدّقة لهذا القول أي: ان مجموع زوايا كل منها يساوي مئة وثمانين درجة، أيكون هذا الادراك الحسي المحدود هو الملمهم لنا بأنّ أيّ مثلث وفي كلّ زمان ومكان يوجد فهو متّصف بهذا الحكم؟

من البديهي أن الحس وحده عاجز عن هذه النظرة الماضوية والمستقبلية، إذن من أيّ طريق قد ثبت لنا هذا الحكم الكلّي الذي يرفض أيّ استثناء؟

و العلماء التجريبيون في مختلف العلوم يحاولون أن يظفروا بقوانين كلّية كهذه، ولو أنّهم لا يحالفهم التوفيق في اكثر الموارد،

ولكنهم إذا ظفروا بقانون كلي أو أكثر في علم من العلوم فمن أي طريق قد حصلوا على هذا القانون الكلي؟

أوجد عالم واحد يستطيع أن يجرب كل الموارد المتعلقة بقانون ما، ويدرك نتيجة ذلك بحسه؟

بديهياً أن عمر الإنسان محدود، ولهذا فهو لا يستطيع أن يجرب الظواهر التي سبقت حياته ولا الظواهر التي ستعقب حياته، و قدرته على التجربة محدودة أيضاً من حيث الظروف المكانية و وسائل الاختبار، فهو لا يستطيع أن يجرب كل الظواهر المقارنة للظاهرة المدروسة، إذن فكيف يستطيع أن يثبت لنا قانوناً علمياً كلياً، ويتنبأ بالحوادث القادمة على أساسه بشكل قاطع؟

الواقع أن الإدراكات التجريبية، إنما تظهر بصورة قانون علمي كلي ضروري إذا اكتشف علاقة العلية بين ظاهرتين؛ مثل علاقة العلية بين ظاهرة الحرارة وظاهرة التمدد في الفلزات. أما في حالة عدم اكتشاف علاقة العلية، فإنه لا يمكن صياغة قانون كلي، و لا يمكن التنبؤ بأية حادثة بشكل يقيني، واكتشاف علاقة العلية بين ظاهرتين يعتمد على التسليم بقانون العلية الذي هو أصل ميتافيزيقي.

قد يتصور أن أصل العلية أيضاً قانون تجريبي وقد حصلنا عليه بوساطة التجارب الحسية المتكررة، فعلى أساس هذه التجارب، لاحظنا تعاقب أو تزامن ظاهرتين بكثرة، فاكتشفنا علاقة العلية بينهما.

ولكن لابد لنا أن نتنبه إلى أن معنى العلية هو غير التعاقب و التزامن، و نحن نعرف كثيراً من الظواهر المتعاقبة أو المتزامنة و ليست بينها رابطة العلية، مثل تعاقب الليل و النهار و تزامن حدوث

النور و الحرارة في المصباح الكهربائي ! مع انّ واحداً من هذه ليس علّة للآخر.

وعلاوة على هذا، فإنّ الظاهرتين المتزامنتين لكونهما تتحقّقان معاً، فإنّه لا يمكن اعتبار إحداهما بعينها علّة و الأخرى معلولاً لأنهما بالنسبة إلى التزامن متساويتان.

و على هذا، فمعنى العلّة هو غير التعاقب و التقارن بين الظواهر، و أصل العلّة — كما سوف يأتي توضيح ذلك — هو أصل ميتافيزيقي لم يحصل عن طريق الحس ولا التجربة، و من هنا يتّضح أنّ العلوم التجريبية محتاجة إلى الأصول الميتافيزيقية لتصوغ القوانين الكلية الضرورية، و محاولات العلماء لكشف علل الظواهر مبنية على تسليمهم السابق بأصل العلّة.

المحاضرة الرابعة

موضوع البحث

يمكن تلخيص نتائج مامر من حديث فيما ياتي:

١- تتوقف قيمة الانسان الحقيقية على كونه متمتعاً بإيديولوجية صحيحة.

٢- الايديولوجية الصحيحة تحتاج الى رؤية كونية واقعية.

٣- إن المسائل الأساسية للرؤية الكونية، هي امور فلسفية و ميتافيزيقية لا بد من إثباتها بالطريقة العقلية.

وقد يقال بشأن هذه النتائج: نحن نعرف اناساً مسلّحين بإيديولوجية صحيحة و قدضحوا بالكثير في سبيلها ولازالوا يضخون من دون أن يربطوا بينها وبين مسائل الرؤية الكونية. و كذا يوجد اناس في الماضي و الحاضر مزودون برؤية كونية صحيحة، و لكنهم لم يظفروا بها عن طريق الفلسفة، بل و نشاهد بينهم علماء مخالفين للفلسفة و محاربين لها. و من جهة ثانية هناك اناس كانت لهم أقدام راسخة في الفلسفة، و قد قاموا بتحقيقات فلسفية دقيقة و لكنهم لم يظفروا بإيديولوجية صحيحة. و نلاحظ أيضاً وجود أشخاص معترفين بصحة ايديولوجية ما؛ ولكن معرفتهم و وعيهم لم يحملاهم على الالتزام في مقام العمل. إذن أليس من الأفضل أن نُشِخ بوجوهنا عن هذه المسائل النظرية و الأكاديمية، و أن نعتنق تلك الأساليب التي بإمكانها أن تبعث فينا روح الالتزام و المسؤولية فتتحقق نتائج واقعية تقود المجتمع نحو الرقي و التكامل؟

هذه الإشكالات و مايشبهها، قد أثّرت كثيراً من قِبَل بعض

الاشخاص أو الفئات، في أحاديثهم أوفي كتاباتهم، ولعل منشأ بعضها هو نقص الاطلاع و ضعف الوعي، و لعلّ بعضاً من هؤلاء مغرض وله أهداف منحرفة أخرى، لسانها بصدد البحث عنها. و المهمّ بالنسبة إلينا في هذا المجال، هو توضيح الموضوع ليتمكن أصحاب النية الطيبة—الذين يتحدّثون بهذا الحديث نتيجة لضعف الوعي — ليتمكن هؤلاء من انتشال أنفسهم من الأخطاء، و تفويت الفرصة على أصحاب الدوافع المنحرفة الذين يحاولون الوقوف في وجه النضج الفكري للناس، لكي يتمكنوا من خداعهم و فرض أفكارهم المنحرفة عليهم فتتحقق أهدافهم.

و قبل أن نعالج الجوانب المختلفة لهذا الإشكال، نذكر بأنّ هناك سيلا من الدعايات المكثفة ضدّ الفلسفة قد انبعث في العقود الأخيرة في بلادنا، و قد ساهم في ذلك بعض ذوي النيات الطيبة، و هم يتوهمون أو يوهمون بأنّ من الخواصّ الذاتية للفلسفة و العرفان أنّهما يدفعان الإنسان إلى اللامبالاة تجاه المسائل الاجتماعيّة، و يغرقان القوى الفكرية البناءة في مجموعة من المواضيع التي لا عائد منها، و وجدت فئات تعلن عن نفسها أنّها حامية الفكر و نصيرة الحرّية؛ و مع هذا فهي تحرم قراءة الكتب الفلسفيّة و خاصّة تلك الكتب التي تهاجم الماركسيّة، متعلّلة بأنّ هذه الكتب «مخدّرة» للفكر و الشعور.

و يكفي في مقابل هذه الدعايات أن نتساءل:

مَن الذي قاد النهضة الإسلاميّة في العالم و الثورة الإسلاميّة

في إيران؟

الم يكن السيد جمال الدين الأسدآبادي (المعروف بالأفغاني)

فيلسوفاً و عارفاً؟

أما كان القائد العظيم للثورة الإسلامية في إيران -الذي نسأل الله
 ان يديم ظلّه على رؤوس المسلمين في العالم حتّى ظهور وليّ
 العصر عجل الله فرجه الشريف - أستاذاً للفلسفة والعرفان؟
 ألم يكن الأستاذ الشهيد مرتضى المطهريّ فيلسوفاً؟
 ألم يكن آية الله الشهيد السيد محمّد باقر الصدر فيلسوفاً؟
 وألم يكن...

أجل، فليخسأ الخائنون...

ويوجد سؤال من ناحية أخرى:

ألم يكن هناك فيلسوف على الأقلّ ضمن قيادة الثورات
 الأخرى في العالم، ولاسيّما الثورات العقائديّة؟
 ألم يستفيدوا من البحوث الايديولوجية و الفلسفية في سبيل
 إنجاح ثوراتهم؟ اما حرروا كتباً عديدة في مجال فلسفتهم؟
 و في بلادنا، ألم تنشر الفئات السياسيّة المحاربة للإسلام
 عشرات من الكتب الفلسفيّة؟

ايبقى شك بعد هذا كلّه في أنّنا -لترسيخ أسس ثورتنا
 الإسلامية- بحاجة إلى التفكير الفلسفيّ، وعلى الأقلّ لردّ شبهات
 الآخرين؟

وأما الجواب على أصل الإشكال، فقد وردت فيه أمور تحتاج
 إلى بحوث مفصّلة، ولكننا نكتفي بتوضيح بعض الملاحظات
 بقدر الضرورة و رعاية للاختصار:

أ- إنّ قبول ايديولوجية معيّنة ليس ملازماً دائماً للمعرفة و
 الوعي، فما أكثر الاتجاهات التي تكوّنت نتيجةً لتقليد الآباء
 والأجداد أو الافراد ذوي الشهرة والفئات و الأمم المعروفة، او
 نتيجةً لموافقة أفكار معيّنة لمطالب و رغبات النفس -أعمّ من

كونها صحيحة ومنطقية ومشروعة، أو غير صحيحة ولا مشروعة—، أو أنها فُرضت على الناس بوساطة كثافة الدعاية و مخاطبة العواطف و الإحساسات.

و من الواضح أنّ مثل هذا القبول لا تلازمه رؤية كونية و لامعرفة منطقية لأسسها.

أمّا الذين يهدفون إلى تكوين إنسان واعي و يحاولون هدايته إلى كماله الإنسانيّ، فهم لا يستطيعون الاعتماد على هذه الأساليب التي مرّ ذكرها؟ و كلّنا يعلم أنّ القرآن الكريم قد هاجم بشدّة مثل هذه الأساليب، و للمثال نذكر الآية (١٧٠) من سورة البقرة:

«وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آبائهم ليعقلون شيئا ولا يهتدون».

و يقول الله تعالى في الآية (١١٦) من سورة الأنعام:

«وإن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل الله إن يتبعون إلّا الظنّ وإن هم إلّا يخرصون».

و يقول تعالى في الآية (٢٣) من سورة النجم:

«إن يتبعون إلّا الظنّ و ما تهوى الأنفس و قد جاءهم من ربّهم الهدى».

و بالإضافة إلى هذا فإنّ العقيدة التي ليست مبنية على أساس محكم من الاستدلال، تكون مقاومتها ضعيفة أمام شبهات المذاهب الأخرى و لا تملك أيّ ضمان للبقاء؛ و كذا الظفر بايد يولوجية صحيحة من دون سلوك الطريق المنطقي الذي يمكن الاعتماد عليه، إنّما هو أمر يحدث صدفة؛ و الاكتفاء بالوسائل التي قد توصل الانسان صدفة إلى الواقع مع توفر السبل المنطقية هو امر يستهجنه العقل.

ب- إنَّ الفلسفة - كما اشرنا إلى ذلك - محاولة عقلية لحل المسائل الميتافيزيقية ومعرفة الاحكام العامة للوجود. والدافع الفطري لذلك، هو غريزة حب الاطلاع والبحث عن الحقيقة عند الإنسان؛ ويتضح ممّا مرّ علينا من بحوث، أنّ هذا الأمر ضرورة لا يمكن تجنّبها، ولا سيّما في زماننا حيث نعيش هذه الأوضاع الاجتماعية المتميزة، ولعله يمكن القول بأنّ الفلسفة في هذا العصر، تقوم بدور دفاعي عن الايديولوجية الإسلامية، ودور هجومي بالنسبة الى الايديولوجيات المعادية للإسلام أو المنحرفة أو المرفقة، و يفوق هذا الدور دورها الإيجابي الذي وفر الاستنارة للناس.

وبديهي أنّ استقلال العقل في سبيل حل المسائل الأساسية للرؤية الكونية، لا يعنى تبني فلسفة خاصّة، ولا آراء فيلسوف او مذهب فلسفي معيّن، ولا يدعي احد أنّ كلّ ما هو موجود باسم الفلسفة أو كلّ آراء فيلسوف ما، أو مذهب فلسفي معيّن، هو صحيح مئة بالمئة، ولا يقبل أيّة مناقشة.

ولكن اختلاف المذاهب الفلسفيّة أو اختلاف الآراء بين أتباع المذهب الواحد في بعض المسائل العميقة و البعيدة عن البديهيات، لا يمكن اعتباره دليلاً على بطلان الأسلوب العقليّ و الفلسفيّ، كما أنّ اختلاف أتباع الأديان أو اختلاف علماء العلم الواحد (مثل علم الفقه) لا يعدّ دليلاً على بطلان الدين بشكل أساسي ولا على بطلان أصل ذلك العلم. وإنّما لابدّ أن يكون هذا الاختلاف دافعاً قوياً للعلماء الواعين و المفكرين الملتزمين، لكي يبذلوا جهودهم أكثر، ويجدّوا ويثبتوا لتتضح المسائل، وتحلّ المشكلات، و ليصلوا إلى نتائج أكثر اطمئناناً. و لا ينبغي اخذ

الاختلاف غدراً للكسل وطلب الراحة، ولا عُدَّة دافعاً لسوء الظن بالقوة العقلية التي من الله بها علينا، ولا بالمحاولات الفلسفية الدقيقة والتحليلات الذهنية العميقة.

ج- إن قصة العدا للبللغة قصة طويلة، ولها عمق تاريخي في الدول الأوروبية والدول الإسلامية؛ وليس بإمكاننا في هذا المجال المحدود أن نتناول عوامل ذلك ودوافعه. وإنما نرى من الضروري الإشارة إلى أنه بقطع النظر عن عيب القوة والربح والجاه والمنصب، وبغض النظر عن عداوة الجاهل لما يجهلون (الناس اعداء ما جهلوا) فإن كثيراً من المخالفات التي يُبديها أفراد مخلصون وبعضهم من العلماء المسلمين، لم تكن في الحقيقة إلا مخالفات لآراء شائعة باسم الفلسفة، أي إنها مخالفة لمذهب فلسفي خاص، وإلا فإن هؤلاء العلماء المخلصين يستخدمون الأسلوب الفلسفي في كتبهم العقائدية ولو أنهم لا يطلقون عليها اسم الفلسفة.

فالأدلة التي يذكرها هؤلاء مثلاً في الكتب الكلامية لإثبات الصانع أو التوحيد أو حتى لإثبات المعاد، هي بعينها الأدلة التي يذكرها الفلاسفة الإلهيون في كتبهم الفلسفية، وفي كثير من الأحيان هي نفسها الأدلة الواردة في الكتاب والسنة.

ومما يستحق الالتفات أن أعداء الفلسفة يقدمون أدلة فلسفية لرد آراء الفلاسفة، وفي الواقع فإنها فلسفة ترد فلسفة أخرى؛ ولو أنهم لا يسمون آراءهم فلسفة ولا يعتبرون عملهم تفلسفاً، وينقل في هذا المجال عن أرسطو أنه قال: الفلسفة لا ترد إلا بالفلسفة.

د- لقد بينّا في حديثنا عن العلاقة بين الأيديولوجية والرؤية الكونية، أن الرؤية الكونية لا تؤدي بذاتها—و من دون أن نضم

إليها مقدمات أخرى - إلى ايدولوجية معينة، كما لا تُثبت مقدّمة بديهية و يقينية نتيجة البرهان من دون أن نصمّ إليها مقدّمة أخرى. وعلى هذا فلا ينبغي لنا أن نتوقع من كلّ شخص مزود برؤية كونية واقعية ان تكون له ايدولوجية صحيحة أيضاً، لأنّه من المحتمل ان لا يكون قد فكّر في علاقتها بالايديولوجية. وقد لا يكون ملتفتاً إلى المقدمات التي يجب ضمّها إلى مسائل الرؤية الكونية، لكي تمنحنا ايدولوجية صحيحة، أو نتيجة لعوامل أخرى لم يستطع أولم يشأ يعرف و يتبنّى ايدولوجية صحيحة.

هـ - لعلّه قد حدث لنا عدّة مرّات أن رأينا أنّنا نملك علماً واضحاً بحسن عمل و لكننا لانعمله؛ أو نملك علماً بقبح عمل و لكننا نقدم عليه؛ وهذا يعني أنّ معرفة الحسن والقبح ليست شرطاً كافياً (علّة تامّة) للعمل. و لكنّه لا يجوز لنا ان نستنتج من هذا أنّ العلم و الوعي لا دور له في السلوك الصحيح؛ لأنّ عدم كونه شرطاً كافياً لا يمكن أن يكون دليلاً على أنّه ليس شرطاً لازماً.

فنحن اذا أردنا أن يكون لنا سلوك صحيح و معقول، سلوك يؤدّي بنا إلى السعادة الخالدة و الكمال النهائي للإنسان، فلا بدّ لنا من رؤية كونية حقيقية و ايدولوجية صحيحة؛ و لكن معرفة مسائل الرؤية الكونية و الايدولوجية لا تدفعنا بصورة ضرورية لا تقبل التخلف نحو السلوك الصحيح، لأنّ أداء العمل الصحيح يحتاج إلى الارادة الصلبة المدرّبة على مقاومة الرغبات النفسية، و الوسوس الشيطانية، و الميول الحيوانية، و العادات و الصفات القبيحة التي قد تكون راسخة في أنفسنا منذ زمن بعيد؛ بالإضافة إلى الوعي و المعرفة الكافية. و بعبارة أخرى: فإنّنا بحاجة إلى التربية و صياغة الذات علاوة على التعليم و كسب المعارف

اللازمة.

و يشير القرآن في موارد كثيرة إلى هذه الحقيقة، وهي عدم التلازم الخارجي بين العلم و العمل؛ منها قوله تعالى في الآية (٢٤) من سورة النمل بحق أصحاب فرعون: «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً».

و يحكي عن لسان موسى بشأن فرعون نفسه حيث يقول تعالى في الآية (١٠٢) من سورة الإسراء: «لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض».

و من جهة أخرى ينقل في الآية (٣٨) من سورة القصص عن فرعون قوله: «يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري».

إذن لا يبقى مجال للشك في أنّ الميول المنحطة، والجاذب النفسية الخاصة؛ من قبيل عبادة الشهوة أو المال أو الجاه، قد تكون مانعة من قبول الحق أو العمل به مع وجود العلم القطعي بأحقيته؛ (و لكن هذا على أي حال لا يجوز أن يحملنا على التقليل من قيمة العلم والمعرفة و دورها في صياغة الانسان المضطحي والمسؤول؛ ولا يستطيع أحد انكار أنّ من أكبر عوامل انخداع وانحراف شبابنا ضعف الوعي، و قلة الاطلاع بالنسبة إلى أصول الايديولوجية الاسلامية.

و— هناك موضوع مهم، و لكتّه مع الأسف لم ينل الاهتمام اللائق به، و هو أنّ هوى النفس لا ينحصر تأثيره في مقام العمل و إنما هو مؤثر بشكل لاشعوري في مرحلة العلم؛ فليست نادرة تلك الموارد التي — قبل القيام بجمع الوثائق اللازمة للتحقيق و الحكم حول موضوع ما— يقوم القلب بإصدار رأيه و فتواه و يدفع صاحبه دون ان يشعر إلى الجهة التي يميل إليها. و لعلّه ليس من

النادر وجود أشخاص تفرّغوا للبحث و التحقيق في مسائل الرؤية الكونية و الايديولوجية و قاموا بمحاولات في هذا الصدد، و لكن قلوبهم من قبل قد عيّنت لهم الرؤية الكونية و الايديولوجية المطلوبتين؛ و هم مع ذلك يتخيلون أنّ التحقيقات العلمية هي التي قادتهم إلى اختيار تلك الرؤية الكونية و هذه الايديولوجية. . . و نستطيع ان نجد مثالا واضحا لهذا التأثير في أولئك الأشخاص الذين يتجهون إلى الاستفادة من القرآن الكريم و الحديث الشريف و لكتهم لايهتمون بعشرات الآيات و الروايات ذوات الدلالة الواضحة الصريحة لأنّها تخالف ما يريدون، فيفتشون هنا و هناك عن آية من المتشابهات أو رواية ضعيفة السند و يجعلونها دليلاً على ما يقولون: «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه»^١.

و توجد في المسائل العقلية و الفلسفية اتجاهات منحرفة من هذا القبيل؛ اي أنه يوجد أشخاص قد اختاروا لأنفسهم منذ البدء ايديولوجية أو رؤية كونية خاصة حسب ما تهواه انفسهم، ثم يكرسون جهودهم لتفسير ذلك فلسفياً و يسمّون هذا بـ «تعيين اتجاه الفكر».

إذن من يطلب الحقّ و يبحث عن الحقيقة، لابد أن يخلي ذهنه من الأحكام المسبقة، و يطهر قلبه من كلّ هوى و تلوث أخلاقي. لئلا ينساق لاشعورياً نحو الأحكام المخطئة. و لعله يمكن أن يستأنس الإنسان في هذا الموضوع بالآية (٢٩) من سورة الانفال حيث يقول تعالى: «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا». أي: قوة للتمييز بين الحقّ و الباطل.

و تذكر في هذا الصدد قصة ذلك الفقيه الذي عندما أراد دراسة احكام ماء البئر أمر بأن يملأوا بئر منزله، لئلا يؤثر نزوعه إلى سهولة الحكم في استنباطه بصورة لاشعورية. إن هذا لنموذج رفيع للتقوى في الفكر.

وبهذا، فقد تبينتنا لنا ضرورة البحث الفلسفي، لتوضيح أسس الرؤية الكونية؛ و لم يبق أي عذر للتحلل من هذه المسؤولية الضخمة. و لذلك فسوف نحاول بعون الله أن نعالج أهم المسائل وأكثرها ضرورة مما يعيننا في هذا السبيل؛ و نختار الأسلوب الذي يمكنه ان يوصلنا إلى المعارف اللازمة في أقصر فترة فنيي قاعدة محكمة لعقائدنا و نحول دون انحراف الآخرين فكرياً و عقائدياً، و نكون بذلك قد ساهمنا في تقدّم هذه الثورة الإسلامية العظيمة و إنجاحها، حتّى تصل إلى استتباب النظام الاسلامي الحقيقي الذي لا خلل فيه. و قد دفعنا في حدود استطاعتنا — الهجمات الايديولوجية للقوى العظمى التي هي مقدّمة يقيناً لهجمات سياسية و عسكرية؛ بل نستطيع — بعد أن نكسب القدرة الكافية — أن نشن هجماتنا ضد المذاهب المنحرفة في كل أرجاء العالم، فننشر الرؤية الكونية والايديولوجية الإسلامية في مختلف بقاع العالم لنكوّن أرضية للثورة الإسلامية العالمية.

نسأل الله أن يجعلنا ممّن يليق لخدمة صاحب الأمر — عجل الله فرجه الشريف — و ان نكون من جملة انصاره الحقيقيين إن شاء الله.

القسم الثاني

في

علم المعرفة

المحاضرة الخامسة -

موضوع البحث

ثبتت - من حديثنا السابق - ضرورة دفع العقل لمعرفة أصول الرؤية الكونية ومسائلها الأساسية. ولما كان البحث قائماً حول قدرة العقل على معرفة هذه الأمور، رأينا من الضروري، - قبل الدخول في صميم البحث و حلّ المسائل المهمة في الرؤية الكونية - أن نتناول مسائل «علم المعرفة»، التي تشكّل اليوم جانباً مهماً من الفلسفة الحديثة يطلق عليه اسم «إپستمولوجي»^١.

مفهوم المعرفة

و هو مفهوم بديهي، ليس فقط لايحتاج إلى تعريف، وإنما لايمكن إطلاقاً تعريفه، لأننا عندما نفقّش عن تعريف لشيء ما؛ فنحن نبحث عن موضح نستطيع بوساطته أن «نعرف» ذلك الشيء المطلوب، إذن نحن على علم سابق بمعنى المعرفة، أي نحن «نعرفها» من قبل. و كلّ التعبيرات التي تذكر على أساس أنّها تعريف للمعرفة و الإدراك و الوعي و امثالها، إنّما هي شرح لفظي أو تعيين لبعض مصاديق المعرفة التي يتناولها علم من العلوم، أو يقصد منها بيان رأي صاحب التعريف حول المسائل و الخواصّ و اللوازم التي تطرح للبحث في هذا الموضوع. كما نلاحظ ذلك في بعض الكتب المنطقية التي تعرّف «العلم» بأنّه «حصول صورة الشيء في الذهن»، لكي يعلم من ناحية أنّ العلم المقصود في المنطق، هو العلم الحسوليّ و ليس العلم

الحضورى: ^١ ويعلم من ناحية أخرى ان مسائل علم المنطق تدور حلول محور «التصور والتصديق» ولا تختص بالتصور وحده ولا بالتصديق بمفرده. كما نلاحظ ذلك أيضاً في محاولة بعض الفلاسفة تعريف مطلق العلم والمعرفة المقصودة في الفلسفة بأنها «الاضافة والنسبة التي هي بين العالم والمعلوم».

وقد رُفِضَ هذا التعريف من قِبَلِ المحققين؛ وعرفها بعضهم بأنها «حضور شيء لدى موجود مجرد،» أو «حضور مجرد لدى موجود مجرد» وذلك لبيّنوا أنّ رأيهم في الإدراك والمعرفة أنّها أمر مجرد وليس مادياً، ويكونون في الواقع قد ذكروا رأيهم في مسألة من المسائل الفلسفية المتعلقة بالمعرفة ضمن تعريفهم للمعرفة.

وإذا كان من الواجب أن نذكر توضيحاً لمعنى كلمة المعرفة؛ فالأفضل أن نقول: إنّ معرفة شيء ما هي عبارة عن «حضور نفس ذلك الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي لدى القوة المدركة»؛ ونذكر هنا بأنه لتحقيق المعرفة لا توجد ضرورة لأن يكون «العارف» دائماً غير «المعروف»، وإنّما من الممكن في بعض الموارد من قبيل إدراك النفس (= أنا المدرك) لذاتها، أن لا توجد مغايرة بين المدرك و المدرك؛ وفي هذه الموارد تكون «الوحدة» في الواقع أكمل مصاديق «الحضور».

ما هو الدافع للمعرفة؟

يميل الإنسان الى المعرفة بصورة غريزية و من دون تأثير

العوامل الخارجية، و يستطيع أيّ انسان أن يجد هذا الميل الطبيعيّ في اعماق ذاته. و غريزة حبّ الاطلاع و طلب المعرفة و البحث عن الحقيقة هي التي شادت القصر الرفيع للفلسفة و رفعت دعائمه. و كما أن إشباع آتة غريزة يستتبع لذّة معيّنة، فإنّ إشباع هذه الغريزة أيضاً يفجر لذّة خاصّة؛ حتّى ادّعى بعضهم أنّ لذّة العلم أرفع و أنقى من كلّ لذّة، و وُجد أناس في الماضي و يوجد بعضهم في الوقت الراهن، و قد أغمضوا أعينهم عن كلّ لذّات الحياة، لكي يتفرّغوا لتحصيل العلم.

و نحن نعلم أنّ قوّة التهييج في جميع الغرائز ليست متساوية في كلّ الناس؛ فيختلف مقدارها الطبيعيّ باختلاف الناس، و تختلف عوامل تفتّحها أيضاً بينهم؛ فالذين يتمتّعون بدافع غريزيّ قويّ و تتوفّر لهم عوامل لتنميته تصل فيهم قوّة التهييج إلى حدّ الكمال.

و لا ننكر أنّه توجد غرائز و دوافع اخرى تؤثر في كسب العلم، و من جعلتها تأمين احتياجات الحياة حيث يتطلّب ذلك معرفة الطبيعة و سبل استغلالها؛ و لكنّه ليس صحيحاً حصر الدافع للمعرفة و كسب العلم و الحكمة في تأمين الحاجات الماديّة. و الذين يدّعون هذا الحصر، إمّا أن تكون فيهم غريزة البحث عن الحقيقة ضعيفة و يقيسون الآخرين على أنفسهم؛ و إمّا أنّهم يخرفون الحقيقة عن عمد لتحقيق أغراض سياسيّة و حزبيّة خاصة. و الذين يطلبون العلم لغرض استغلال الطبيعة يختارون علماً يتلاءم مع هذا الهدف و يدقّقون في مدى واقعيّة معلومات هذا العلم حسبما تقتضيه حاجاتهم منه.

أمّا الذين يحملهم دافع البحث عن الحقيقة على كسب العلم

و الحكمة، فهم لا يعرفون حدّاً للبحث العلميّ و يحاولون الحصول مهماً أمكن على معارف أدقّ و أقرب إلى اليقين؛ بل هم يطلبون معارف يستحيل عليها الخطأ (ذات يقين مضاعف). ولا شك أنّ عدد هؤلاء في كلّ عصر قليل. ولكنّ الجهود الجبّارة لهؤلاء في تلك العصور، هي التي اوجدت الفلسفة و نمّتها، و هناك مجالات كثيرة تنتظر هذه الجهود لحلّ كلّ المسائل الفلسفيّة الدقيقة.

ويمكن تلخيص ما مرّ بأنّ أهمّ دافع للمعرفة و حلّ المسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة هو جعل الحياة إنسانيّة (تأنيس الحياة) و بعبارة أخرى؛ تتوقف عليها صيرورة هذا الموجود إنساناً بالفعل؛ و هناك شيء آخر يدفعنا لمعرفة الايديولوجيّة الصحيحة و الرؤية الكونيّة الواقعيّة، و هو الأمل في سعادة ابدية، و الخوف من شقاء خالد.

موضوع المعرفة

لعلّه لا يتذكّر احدنا زماناً قد شك فيه بوجود الأشياء الخارجيّة، (علاوة على أنّ وجود أنفسنا لا يمكن الشك فيه)، فضلاً عن ان يصل الدور إلى أن نعتقد بأنّ الوجود ليس إلّا حُلماً و خيالاً ولا وجوداً لشيء غيرنا و غير خيالاتنا!

ولا يوجد إنسان عاقل — إلى الحدّ الذي انتهت إليه معلوماتنا — يتصرّف تصرفاً منبعثاً من هذا الزعم، مع أنّه من الناحية النظرية قد وجد الشكّاكون و المنكرون للواقعيّات الخارجيّة. أي حتّى المثاليون الراديكاليون (المتطرفون) يعيشون أيضاً مثل الآخرين، يأكلون الطعام، يلبسون الملابس، و يدرؤون عن انفسهم الأخطار؛ و بديهي أنّهم لو لم يقوموا بذلك، لما امتدّت حياتهم طويلاً. و في

الواقع فإنَّ نظريّة هؤلاء الفلسفيّة لم تكن منسجمة مع حياتهم العملية، أي ان سلوكهم يكذب دعواهم. و أمّا أنّهم لماذا تبنّوا هذه النظريّة المنحرفة، فلذلك أسباب سوف نشير إلى بعضها فيما بعد.

و هذا الاعتقاد الارتكازي العام بوجود الواقعيّات الخارجيّة هو نفسه الذي يعبر عنه أحياناً بـ «فطريّة الاعتقاد بالوجود العيني»، و المقصود هنا من كلمة «الفطري» هو القبول الارتكازي العام، و لكلمة «الفطري» اصطلاحات أخرى و استعمالات مختلفة لسنا الآن بصدد بيانها.

إنَّ الواقع الخارجيّ — الذي هو مورد قبول كلّ أفراد الانسان عمليّاً، و مورد قبول الأكثرية القريية من الإجماع نظريّاً — هو موضوع المعرفة. أي أنّ الانسان بحكم مألديه من غريزة حبّ الاطلاع و البحث عن الحقيقة، يريد أن يعرف هذا الواقع الخارجيّ و يحيط به علماً، و لكنّ الجوّ يساعد على النشاط الفلسفيّ حتّى لأولئك المنكرين لوجود الواقع الخارجيّ نظريّاً و الشاكّين فيه أيضاً، او الذين يدعون بالواقع الخارجيّ و لكنّهم يقولون بعدم إمكان معرفته؛ و ذلك لأنّ المثاليّين لا ينكرون وجود النفس (= أنا المدرك) و المُثُل و الصور الإدراكيّة، فهذه المُثُل و العلاقات بينها قد وفّرت لهم أرضيّة للنشاط الفلسفيّ. و موضوع المعرفة عند المثاليّين هو النفس و مُثلها؛ إلّا أن يدّعي أحد أنّه حتّى هذه الأمور أيضاً لا وجود لها، و إذا فرضنا أنّ إنساناً قد وجد بهذا الشكل فإن لم تكن له نيّة خبيثة فلا بدّ من التعجيل بإرساله إلى الطّبيب النفسيّ، وإن كانت أقواله وسيلة لتنفيذ نيّاته الخبيثة، فلا بدّ من تعريضه للعقوبة حتّى يعرف الواقع الخارجيّ عمليّاً.

مسير المعرفة

تحصل لنا الإدراكات البدائية عادةً بوساطة الحواس الظاهرة؛ فهذه الحواس نوافذ للإنسان تنفتح على العالم الخارجي، ونحن نحيط علماً بوجود كثير من الظواهر المادية التي تحدث حولنا عن طريقها. كما نحيط علماً بالظواهر النفسية من قبيل: الحب و الأمل و الخوف والنفور في أعماقنا. و نعبر أحياناً عن هذا الإدراك الداخلي بـ«الحس أو التجربة الباطنية». أمّا ظاهرة الكلام فهي لا تستلزم عند سماع الأصوات العلم بوجود الأصوات ذاتها فحسب، و إنما تستلزم أيضاً العلم بمعانيها و محتواها و بمقاصد الآخرين و بوجود الأشياء التي لايتعلّق بها إدراكنا بصورة مباشرة. و اختراع الخط و الكتابة أتاح لنا الفرصة ليس فقط لرؤية الخطوط على الورق أو الأشياء الأخرى بأعيننا؛ و إنما لمعرفة ما تعبر عنه هذه الخطوط من معاني و ماتحكي عنه من حقائق.

و نحن نملك أيضاً قوى إدراكية أخرى تصوّر مدركاتنا الحسية (الأعم من الظاهرية و الباطنية) و تخزن هذه الصور و تستدعيها للحضور في الذهن عند اللزوم، ولو لم تكن هذه القوى لما استطعنا أن نستعيد شيئاً، و أن نعرف أنه هو ذلك الشيء السابق نفسه قد أدركناه مرّة أخرى. والأهم من الجميع تلك القوة أو القوى الباطنية الأخرى التي نملكها، والتي تستطيع أن تستخرج من النماذج الجزئية مفاهيم كلية ثم تجري عليها عمليات واسعة النطاق سوف نشير إلى جانب منها فيما بعد.

فلو لم تكن لدينا قوّة صياغة المفاهيم لما استطعنا إطلاقاً إدراك أيّ أمر كلي، و في النتيجة سوف لن يكون لدينا قانون علمي! إذن حياة العلوم و الدراسات الفلسفية منوطة بوجود هذه

القوى.

و تتمّ خلال حدوث الإدراكات الحسّية عشرات الأفعال و الانفعالات الفيزيائية و الكيميائية و الفسيولوجيّة التي لا علم لنا بها بصورة ذاتيّة. و كذا في حالة تحقّق الإدراكات الخيالية (الصور الذهنية الجزئية) و الإدراكات العقلية (المفاهيم الكلية)؛ فإنّ نشاطات كثيرة و سريعة تتمّ في الذهن دون أن نلتفت إليها؛ ولا يبدأ وعينا بها إلاّ عند ما تحصل لنا صورة إدراكية خاصّة؛ وفي غير هذه الحال لانكون مطلّعين على المقدمات التي توجد هذه الإدراكات، أمّا عندما ندقّق في كيفيّة ظهورها بوساطة التجارب العلميّة و التعمّق الباطنيّ - كما يفعل العلماء التجريبيّون بالظواهر الفيزيائية الكيميائية و الفسيولوجيّة و علماء النفس بالظواهر النفسيّة - فعندئذ قد نلتفت إلى تلك المقدمات.

و ادّعى بعض الناس ألواناً أخرى من الإدراك ليست عامّة؛ وبعض هذه الإدراكات يحصل - حسب ما يدّعي هؤلاء - بدون مقدّمة مثل «التليباثي» الذي يبحث عنه علماء النفس، و الإلهام والوحي الذي يقول أنبياء الله و أولياؤه أنّه يصل إليهم من قبل الله، والعلوم الباطنية التي تحصل بفضل الممارسات والرياضات الخاصّة كما يدّعي بعض المرتاضين. و من الواضح أنّ صحّة هذه الادّعاءات يمكن إثباتها فقط بالأدلة العقلية أو التجريبية؛ وإلاّ فإنّ هذه الإدراكات لا يمكن نقلها للآخرين لأنّها تتميّز بناحية شخصيّة. و حسب ما وصل إليه علمنا لم يستطع العلماء التجريبيّون على الرغم من محاولاتهم الكثيرة أن يقدّموا تفسيراً علمياً لهذا اللون من الإدراكات؛ مع أنّهم يسلمون بواقعيتها نتيجة لما وجدوا من آثارها وعلائمها.

ولادة علم المعرفة

كلُّ واحد منا على علم — قلَّ او كثر — بأخطاء الحسِّية، مثلاً نرى الأشياء الكبيرة من بُعدٍ صغيرة، ونرى العصا المستقيمة التي يغطسُ نصفها في الماء بصورة منكسرة، ونحسُّ بالماء الدافئ بارداً عند ما تكون يدنا ساخنة، ونشعر به حاراً عند ما تكون يدنا باردة؛ ولما كتنا على علم يقينيَّ بأنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون كبيراً وصغيراً في نفس الوقت؛ وأنَّ العصا الواحدة لا يمكن أن تكون مستقيمة ومنكسرة في وقت واحد، وأنَّ المقدار المعين من الماء لا يمكن أن يكون بارداً وساخنأ في زمن واحد، فقد عرفنا أنَّ واحداً من هذين الإدراكين الحسِّيَّين او كليهما مخطئٌ؛ وفي الواقع نحن قد عرفنا وجود الخطأ في الإدراك الحسيِّ بمساعدة إدراك عقليِّ بديهيِّ يقضي بعدم إمكان اجتماع صفتين متضادتين أو متناقضتين في شيء واحد.

ويحدث الخطأ أيضاً في الأفكار والتحليلات الذهنية المتعلقة بالقوى العقلية، و أوضح دليل على ذلك اختلاف الآراء بين العلماء والفلاسفة؛ وكثيراً ما يحدث لنا الاعتقاد بموضوع ما مدعّمين ذلك بالدليل، ثم نعرف بعد ذلك أنَّ الدليل لم يكن صحيحاً فيتغيّر اعتقادنا من أساسه.

ويساهم تقدّم العلوم التجريبية واختراع الوسائل العلمية أيضاً في إلفات الإنسان إلى أخطاء كثيرة تحدث في الإدراكات الحسِّية وفي أحكام الإنسان بالنسبة إلى المحسوسات؛ مثلاً نحن نرى كلَّ جسم شيئاً متصلاً لافواصل بين أجزائه، ولكنّه قد ثبت بمساعدة الوسائل العلمية الحديثة — وجود فواصل وفراغات نسبية بين

اجزاء الجسم الواحد؛ وحتى في أعماق الذرات توجد أيضاً فواصل كبيرة نسبياً بين البروتونات والالكترونات. وثبت أيضاً وجود أمور مادية عديدة فيما حولنا مع أنّ خواصنا لا قدرة لها على إدراكها من قبيل الفيروسات والمكروبات، والأمواج الصوتية التي لا تناسب دذبذباتها مع طاقتنا السمعية، أو الأضواء تحت الحمراء أو فوق البنفسجية التي لا تراها أعيننا، أو الأمواج الكهربية المغناطيسية، وكثير غيرها.

والأهم من هذا كله، أنّ الدراسات العلمية قد أوضحت أنّ أجهزتنا الحسية لا تدرك الأشياء الخارجية ذاتها، وإنما هي تدرك آثاراً منها تنتقل إلى هذه الأجهزة، وتطراً على هذه الآثار تغييرات مختلفة نتيجة للتأثير والتأثر الفيزيائي الكيميائي و الفسيولوجي الذي يحدث فيها.

ولا يغير الأشخاص العاديون آية أهمية للأخطاء التي تقع في الإدراك مع علمهم بأنّ كثيراً من إدراكاتهم لا تطابق الواقع، وذلك لأنّ هذه الأخطاء ليست هي بشكل يؤثر على حياتهم العملية، أو يخلّ بمسيرها. أمّا العلماء والفلاسفة الحديدين والنظر والباحثون عن الدقائق، فهم دائماً في صدد معرفة الأخطاء وعلل حدوث الخطأ في الإدراك، وسبل تمييز ذلك من الحقيقة، وقد قدّموا في هذا المضمار بحوثاً متنوعة سوف يشار إلى جانب منها في المستقبل.

وسارت هذه البحوث في طريق التنظيم حتى كوّنت في القرون الأخيرة علماً خاصاً بذلك يعرف باسم «علم المعرفة»

(ابستمولوجي).

دراسة علمية و فلسفية حول المعرفة

توجد ألوان مختلفة للبحث حول المعرفة والمواضيع المرتبطة بها، فبعضها يدور حول التأثيرات و التأثرات الفيزيائية و الكيميائية التي تحدث أثناء حصول الإدراك من قبيل سقوط الضوء على الأجسام و انعكاسه الفيزيائي في أجهزة الرؤية عندنا، و دراسة العوامل التي نرى على أساسها الألوان المتنوعة، و علاقة البعد و القرب برؤيتنا الشيء صغيراً أو كبيراً وأمثال هذه، أو كيفية حدوث الأمواج الصوتية وانتقالها إلى طبلة الأذن و تأثير بعد و قرب منشأ الصوت من جهاز السمع، و تأثير الحواجز المختلفة في كيفية الإدراك، أو كيفية انتقال الحرارة من الأجسام إلى البدن و الارتباط بأعصاب اللامسة و إحساس الحرارة والبرودة، أو التحليل و التركيب في المواد الكيميائية أثناء الشم أو الذوق أو غيرهما؛ و بديهي أن هذه البحوث تتعلق بتطبيق القوانين الفيزيائية و الكيميائية الخاصة على الظواهر التي تحدث أثناء الإدراكات الحسية، و هي مسائل علمية تُدرس بالأسلوب التجريبي.

والبعض الآخر من البحوث يتعلق بالأجهزة الحسية والجهاز العصبي و المخ و الأفعال الفسيولوجية التي تحدث مقارنة أو بعد التأثير و التأثير الفيزيائي و الكيميائي، و تأثير الأشياء الخارجية من قبيل: دراسة العلاقة بين ألوان الإدراكات الحسية و أقسام المخ المختلفة؛ إن هذه أيضاً مسائل علمية تُدرس بأسلوب تجريبي خاص.

و هناك لون آخر من البحوث يتعلق بالمعرفة، فيدرس أنواع الظواهر النفسية و كيفية ارتباطها ببعضها من قبيل: تخزين

الإدراكات واستعادتها، و كيفية عمل الحافظة، و طريقة تداعي المعاني التي يبحثها علم النفس، و علاقة ذلك بالجهاز العصبي و المخ التي يبحثها علم النفس الفسيولوجي ! إن هذه أيضاً مواضع علمية يتم بحثها بأسلوب خاص.

كل فئة من هذه المسائل المختلفة تتعلق بعلم خاص و تتبع قوانين معينة، و ليس من الممكن ان تثبت القوانين الفيزيائية أو الكيميائية الظواهر الفسيولوجية، و القوانين الفسيولوجية تستطيع أن تفسر الظواهر السيكولوجية؛ و لكن هذه المسائل جميعاً تتميز بخاصة مشتركة، و هي كونها جميعاً علمية، و لابد من دراستها بالأسلوب التجريبي.

و توجد مجموعة أخرى من المسائل الدائرة حول المعرفة، و هي تختلف تماماً عن هذه المسائل؛ و لابد من معالجتها بأسلوب آخر من قبيل هذه الأمور: ما هي حقيقة الإدراك؟ و إلى أي حد يمكن أن يكون مطابقاً للواقع؟ و بأية كيفية توجد الإدراكات العقلية و الميافيزيقية؟ و كيف تكتشف العلاقات الخارجية؟ و الإدراكات القيمة و الأخلاقية من أي لون من الإدراكات هي؟ و كيف توجد؟ و ما هو المعيار في صحتها و عدم صحتها؟

والمقصود من علم المعرفة هو دراسة مثل هذه الأمور التي لابد من معالجتها بالأسلوب التعقلي؛ اي أنها مسائل فلسفية و ميافيزيقية، و ليست علمية و لا تجريبية، و كل محاولة لحل هذه المسائل اعتماداً على القوانين العلمية و بالأسلوب التجريبي،

— لابد من الالتفات إلى أن بعض المدارس في علم النفس (ذات الاتجاه الاستبطاني) لا تستخدم أسلوب التجربة الحسية، و لهذا فإنه لا يمكن عدّها «تجريبية» إلا إذا وسعنا مفهوم التجربة فأصبحت تشمل التجربة الباطنية.

فهي محاولة عقيمة تشبه محاولة حلّ المسائل النفسية بوساطة القوانين الفيزيائية او الكيميائية، بل هي أضلّ منها وأقبح. ولكنّ الماركسيّين كما فعلوا في فلسفتهم، وأطلقوا عليها اسم «الفلسفة العلميّة»؛ فإنّهم يحاولون في مثل هذه المسائل أن يستخدموا نتائج العلوم التجريبيّة، ولكن محاولة اللجوء إلى قوانين علم الفيزياء أو علم الاحياء أو ما يشبهها في هذا المجال لا تنتهي — كما سوف نرى — إلّا إلى عبث محض. وهذه المحاولات كلّها، إمّا أن تكون ناشئة من الجهل والضحالة؛ وإمّا أن يكون المقصود منها المغالطة وخداع العامّة.

المحاضرة السادسة

الواقع الخارجي

إنَّ أوَّلَ مسألةٍ تطرح للبحث في علم المعرفة هي: أ يوجد واقع خارجي وراء إدراكاتنا؛ أم لا؟

و بعبارة أخرى: أ يكون الوجود منحصرأ فقط في الموجودات المدركة وما تملك من صور إدراكية، أم هناك وراء المدركين وصورهم ومفاهيمهم الإدراكية (التي هي مدرّكات بالذات لا بالوساطة) أشياء موجودة يتعلّق بها الإدراك، فتصبح مدرّكات بالوساطة وبالعرض؟

و طرح هذه المسألة يشير الاستغراب عند الذين لآلفة لهم بتاريخ الفلسفة؛ و لعلهم لا يصدّقون بوجود اشخاص يشكّون في وجود متعلّقات للإدراك، أي واقعيّات خارج ظرف الإدراك؛ لأنّ وجود الواقع الخارجي — كما اشرنا من قبل — «فطري» بمعنى من المعاني، و كلّ إنسان يندفع ذاتياً لكي يتعرّف عليه و يفيد منه: فعند ما يرى شيئاً فإنّه يعده واقعاً خارج ذهنه، وعندما يسمع صوتاً فهو يعتقد بوجود صوت خارجي ووجود منشئه، وعندما يشعر بالجوع فهو يقدم على الاستفادة من الطعام «الخارجي»، وعندما يحسّ بلذّة البرد فهو يسرع إلى لبس الملابس «الخارجيّة» او الاستفادة من وسائل التدفئة الخارجيّة؛ وهي التي لها وجود خارج إدراكه حسب اعتقاده، وهو ايضاً عندما يتكلّم أو يُنصت إلى كلام أحد أو يقرأ كتاباً أو يكتب مقالة فإنّه يقوم بذلك كلّ لمخاطب و متحدّث و كتابة و قارئ خارجي، و لا يخطر في ذهنه عادةً أنّه لعلّ هذه الأمور جميعاً موجودة فقط في ذهنه و

ظرف إدراكه؛ و لكن تاريخ الفلسفة يسرد لنا أسماء أشخاص ذوي مكانة كانوا يعيشون في اليونان قبل زهاء خمسة وعشرين قرناً مضت و هم ينكرون الواقع الخارجي و يسمّون أنفسهم بـ«السوفسطائيّين» أي «الحكماء»، و اصلها في اليونانيّة «سوفيست» و قد تُرجمت إلى اللغة العربيّة فأصبحت «السوفسطي» ثم أخذت منها كلمة «الفسفطة».

السوفسطائيّة و المرحلة الاولى من مذهب الشك:

لانملك معلومات واسعة حول آراء و أفكار السوفسطائيّين، و ماينقل عنهم لا يرسم لنا صورة واضحة عنهم بحيث نستطيع على ضوءها أن ننسب إليهم افكاراً دقيقة معيّنة، و لا تسمح لنا بإصدار حكم بشأنهم؛ و الأصعب من ذلك هو معرفة علّة أو علل وجود هذه الطريقة الفكرية المنحرفة.

يقول مؤرّخو الفلسفة: «كانت سوق المنازعات السياسيّة و المشاجرات القانونيّة رائجة في تلك البرهة من التاريخ؛ و كان المتعلّمون يتسابقون في هذا الميدان و يحاول كلّ منهم إحراز قصب السبق، و اقتضت هذه الظروف وجود مدرسة تُعلّم فنون المناظرة و المجادلة و طريقة الفوز على الخصم؛ وهكذا وجد المذهب الذي يعلّم اساليب البحث و المناظرة و الفسفطة و المغالطة، و يستطيع الأشخاص الذين يدرسون في هذه المدرسة؛ أن يثبتوا أو ينفوا أيّ موضوع؛ و هذا هو الأمر الذي كان مطلوباً لأصحاب مهنة المحاماة في المحاكم، و لأصحاب السياسة اللعوب. و كأنّ الاستغراق في المغالطة و الفسفطة قد دفعهم في النهاية لثلاث تكون لهم عقيدة ثابتة، و شيئاً فشيئاً انساقوا إلى اعتبار الحقائق تابعة لفكر الإنسان». و ينقل عن أساتذة هذا المذهب

قولهم: «الإنسان هو مقياس كل شيء» و بقطع النظر عن فكره لا توجد أية حقيقة إطلاقاً!

ويقال إن أحد السوفسطائيين البارزين وهو «جورجياس» قد كتب كتاباً يزعم فيه أنه لا وجود لأيّ واقع؛ وإذا كان موجوداً فهو غير قابل للمعرفة؛ وإذا أمكنت معرفته فلا يمكن أن يعرف للآخرين!

وقد اعتبر بعض الفلاسفة السوفسطائيين - بمقتضى إطلاق هذا الكلام - منكرين لمطلق الوجود، وحتى وجودهم أنفسهم ووجود أفكارهم وآرائهم. وقد قيل في ردّهم: إن هذه الإدعاءات والشكوك والإنكار واقعيات؛ وهذا بنفسه ينقض ما يدّعون.

ولكنه فضلاً عن أنه من المستبعد أن تصدر من إنسان عاقل مثل هذه الأقوال البديهيّة البطلان؛ فإن أقوالاً أخرى تنقل عنهم. من قبيل: «الإنسان هو مقياس كل شيء»؛ هذه الأقوال صالحة لتكون شاهداً على أنهم لا ينكرون وجود أنفسهم، بل لا ينكرون أيضاً وجود الناس الآخرين؛ فلعلّ بحوثهم كانت مركّزة على المسائل الأخلاقية والقانونية والاعتبارية، و لعلّ مقصودهم هو نفس ذلك الشيء الذي يطرحه بعض المثاليين الغربيين بعد أكثر من عشرين قرناً؛ وهو أنّ الواقع منحصر في المدرك والمدرك بالذات، (وهي الصور الذهنية الموجودة لدى الأنا المدركة).

وعلى أيّ حال، فإنّ أخطاء الحواسّ والفكر، واختلاف آراء وأفكار وأذواق الناس، وحتى اختلاف العلماء والفلاسفة؛ كان يمكن استغلالها لترويج السوفسطائية؛ وتعتبر الأغراض السياسيّة، والاتّجاهات الإلحاديّة، وطلب الربح والجاه؛ من جملة دوافع أصحاب هذا المذهب. ولكنّه لا ريب أنّ مثل هذه الأفكار كانت

خطراً مُميتاً يهدّد فكر الإنسان وتكامله و رقيّه الماديّ والمعنويّ والأخلاقيّ ؛ ولهذا كان لابدّ من مقاومته بأفضل وأسرع صورة.

و أوّل شخص نهض ضدّ السوفسطائيّين وقاومهم بشدّة، هو سقراط؛ وقد أطلق على نفسه اسم «فيلاسوف» أي محبّ الحكمة؛ ولعلّه اختار هذا الاسم تعريضاً بهم من ناحية، ولأنّه كان شديد التواضع من ناحية أخرى، ثم أخذت منها كلمة «الفلسفة» بمعنى حبّ الحكمة، وكلمة «الفيلسوف» أيضاً. و يطلق على المذهب الواقعي اسم «رياليسم» وهو المذهب الذي يؤمن بوجود الواقع الخارجي وإمكانية معرفته. ثم انتشر هذا المذهب على نطاق واسع و ذلك على يد أفلاطون و تلميذه أرسطو، و استطاع أن يقضي تقريباً على المذهب السوفسطائي. ولكن أفكار وأسس هذا المذهب المنقرض استطاعت بعد حين من الزمن أن تظهر بحلّة جديدة أكثر منطقيّة في مذهب المشكّكين بزعامة «بيرون».

و لم يكن هذا منكرّاً للواقع الخارجيّ، لأنّه لم يجد أيّ دليل على نفي ذلك، وإنّما هو كان يلقي بعض الشبهات ليستدلّ بها على عدم إمكانية العلم والاعتقاد اليقينيّ بوجود الواقع، ولكنّ هذا المذهب أيضاً لم يلقَ رواجاً، و استطاعت الفلسفة الواقعيّة أن تدعّم نفوذها في الأوساط الفلسفيّة..

المرحلة الثانية من مذهب الشك :

انصرفت الفلسفة الأوربية بكاملها لخدمة الكنيسة في القرون الوسطى، و قد كانوا يدينون و يمنعون دراسة أيّ فكر لا ينسجم مع آراء زعماء الكنيسة. و من البديهيّ - في ظلّ هذه الظروف - أن لا يتوقّف نضج الفلسفة فحسب، وإنّما تجفّ شجرتها تماماً. ولهذا

السبب تدققت سيول الشك بعد عصر النهضة واكتشافات كبلر و كوبرنيكوس وغاليليو التي تتناقض مع نظريات زعماء الكنيسة و اكتسحت الشجرة الجافة لفلسفة القرون الوسطى، و ذلك لأنّ قسماً من مواضيع الفلسفة المدرسيّة (اسكولاستيك) التي كانت تتلقّى على اساس كونها حقائق يقينيّة قد فتد. ولم تكن هناك فلسفة مثمرة تستطيع إشباع رغبة الباحثين حينذاك ؛ و من هنا أثر هذا في انفسهم أثراً سيئاً فظنّوا أنّه لعلّ بقيّة المواضيع أيضاً من هذا القبيل، وبهذا بدأت في الغرب المرحلة الثانية لمذهب الشك .

و استمرّ هذا الوضع حتّى شمّر «ديكارت» عن ساعديه لتجديد بناء الفلسفة الغربيّة، فانتزع لقب «أبوالفلسفة الحديثه». و قد بدأ من وجود الشك والفكر، و ظنّ أنّه اثبت بهذا وجود الشك والمفكر أي الروح الإنسانيّ الذي خاصيّة الذاتيّة هي التفكير. ثم ادّعى أنّ لهذا الروح مجموعة من الأفكار الفطريّة و من جملتها مفهوم «الامتداد» و بهذا اثبت وجود الجسم الذي خاصيّة الذاتيّة هي الامتداد.

و كان ديكارت يعتبر الوزن والشكل والحركة خواصّ أوليّة للأجسام، و هذه لها وجود واقعي. أمّا اللون والطعم والرائحة والصوت و امثالها فكان يعدّها من الخواصّ الثانويّة للأجسام، و يعتبرها تابعة لكيفيّة تركيب أجهزتنا الحسيّة وهي -لذلك- مثل انفعالاتنا النفسيّة، و هذه الخواصّ الثانويّة لا وجود لها في الخارج كما يقول.

و مع أنّ آراء ديكارت مليئة بنقاط الضعف، ولكنها نفخت الروح في الفلسفة الأوروبية و استطاعت ان تهيمن على كثير من الفلاسفة، نذكر من جملتهم مالبرانش و اسبينوزا و لايبنتس.

المرحلة الثالثة من مذهب الشك :

و من ناحية أخرى فقد تناول الفلاسفة المعاصرون والمتأخرون عن ديكارت أفكاره بالنقد والتمحيص، و من جملة ذلك نظريته بالنسبة إلى الخواصّ الأولى؛ فتوتّى نقدها «باركلي» قائلاً: كما أنّ الخواصّ الثانوية تتوقّف على ذهن المدرك فكذلك الخواصّ الأولى، فمثلاً يتفاوت الإحساس بالثقل بين الناس، و لهذا فلا يمكن القول بأنّ له وجوداً خارجيّاً، وكذا القول بوجود الجوهر الماديّ و الجسميّ فإنه من قبيل الرجم بالغيب؛ و لهذا فقد اندفع إلى القول بأنّ طريق المعرفة منحصر في التجربة الحسيّة. و من الواضح أنّ الإدراك الحسي لا يتعلّق إلاّ بالأعراض من قبيل: اللون والطعم والرائحة و أمثالها، و وجود هذه الأعراض أيضاً لا يمكن قبوله إلاّ في حدود أذهاننا، لأننا لانملك سبيلاً يثبت لنا جوهرًا خارج أذهاننا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذه الأعراض.

و واصل «هيوم» الاتجاه التجريبيّ لـ «باركلي» وأنكر الجوهر النفسانيّ أيضاً، وفسّر أصل العليّة بتعاقب الظواهر؛ وفسّر الضرورة الموجودة في هذا الأصل بعادتنا الذهنيّة، و اعتبر وجود أيّ شيء قابلاً للشك من وجهة النظر الفلسفيّة ماعدا الظواهر الذهنيّة؛ و بهذا بدأت المرحلة الثالثة من مذهب الشك في الفلسفة الغربيّة.

هذه هي أهمّ السيول التي تفجّرت في تاريخ الفلسفة الغربيّة وفي اثنائها أنكر الواقع الخارجيّ أو شكّ فيه.

و يطول بنا الحديث لو أردنا التحقيق في الشبهات التي يتعلّل بها المشككون، ولا توجد ضرورة لننفيق وقتنا المحدود في بيان آراء أصحاب الشك وردّها؛ وخاصّةً بالنظر إلى أنّ هذه الشبهات تتعلّق بمعرفة الواقع، وهي موضوع مسألتنا القادمة. مضافاً إلى أنّ

الماركسيّين — الذين هم الطرف الأساسي في بحثنا — يقفون موقفاً مضاداً تماماً لموقف المثاليّين والمشكّكين، ونكتفي فقط بذكر ملاحظة واحدة وهي ان أهمّ عذر يتعلّل به السوفسطائيون والمثاليّون هو وجود الخطأ في الإدراكات الحسيّة والافكار ولكنتنا عند ما ندقق في خطأ حسّي أو فكري فنحن نلاحظ أن قبول ذلك يتضمّن عدّة اعترافات:

أ — وجود المخطئ.

ب — وجود قوّة مدركة عند المخطئ.

ج — وجود الصورة الإدراكية التي يفرض خطأها؛ أي أنّها ليست مطابقة للواقع.

د — وجود الواقع الذي لم تنطبق عليه هذه الصورة المخطئة.

هـ — وجود العلم بخطأ هذه الصورة.

و — وجود العلم المسبق بأنّ الخطأ والصواب لا يجتمعان، وإلّا فإنّ من الممكن كون الإدراك المفروض أنّه غير صحيح صحيحاً أيضاً.

وبالالتفات الى هذه الاعترافات يمكن استخلاص النتائج الآتية:

١ — أنّ وجود أفراد الإنسان المدركين وقواهم المدركة والصور الموجودة في أذهانهم، كلّ هذه لا يمكن إنكارها.

٢ — لا بدّ من الاعتراف بوجود واقع لم يطابقه الإدراك المخطئ، وإلّا فلا يوجد معنى للخطأ حينئذ؛ لأنّ معنى وقوع الخطأ في إدراك شيء، إنّما هو عدم مطابقة هذا الإدراك لذلك «الواقع».

٣ — لا يمكن قبول إنكار مطلق العلم وادّعاء الشك في كلّ شيء، لأنّه في نفس مورد الخطأ هذا توجد عدّة علوم: العلم بوجود

المخطئ، العلم بوجود قوته المدركة، العلم بوجود الصورة الإدراكية في ذهنه، العلم بكون هذه الصورة مخطئة، العلم بوجود الواقع الذي لا تنطبق عليه هذه الصورة، وأخيراً العلم بأنه ليس من الممكن أن يكون هذا الإدراك المخطئ حقيقة في نفس الوقت، أي العلم باستحالة التناقض.

والآن نتناول المثالية (ايدىاليسم) والواقعية (رياليسم) بشيء من التوضيح:

مفهوم الواقعية والمثالية

كلمة «رياليسم» مأخوذة من هذا الأصل res (= الشيء، الواقع)، وهي تعني «الاتجاه الواقعي» أما كلمة «ايدىاليسم» فمأخوذة من هذا الأصل idein (= الرؤية) وإن لها معاني مختلفة، لأن كلمة «ايدى» هي بمعنى «صورة المرئي» لغوياً، فتارة تستعمل بمعنى التصور الذهني وأخرى بمعنى المثال العقلي (المثال الافلاطوني)، وثالثة بمعنى الكمال المطلوب وغيرها.

ولكل واحدة من هاتين الكلمتين (رياليسم و ايدىاليسم) اصطلاحات متنوعة، ولا بد من الالتفات إليها لكي لانقع في الخطأ ولنصون أنفسنا من سوء الفهم.

الواقعية والمثالية في الاخلاق والفن

قبل أن نفتتح عالم المعاني الفلسفية لكلمتي الواقعية والمثالية، لا بد أن نذكر بأنهما تستعملان أيضاً في غير الفلسفة، فالواقعية في الاخلاق مثلاً تعني أن القيم الأخلاقية تابعة للواقعيات الموجودة ولرغبات الناس الحالية. وفي مقابلها

المثاليّة في الاخلاق، وهي تعني أنّ القيم تعبّر عن المُثل العليا والكمالات السامية، ولو أنّها لا تتمتع بوجود خارجيّ، أو أنّ الرغبة العامة لا تميل إليها؛ ولهذا يجب على المثاليّين ان يبذلوا قصارى جهودهم لتحقيق هذه الكمالات أو على الأقلّ ليقترّبوا منها؛ ولا بدّ من تكثيف المحاولات ليزبّي الناس على احترامها. وعلى هذا فإنّ كلّ من يدعو إلى القيم الرفيعة والمُثل الأخلاقيّة، فهو يعدّ «مثاليّاً» بالمعنى الأخلاقيّ، وإن كان «واقعيّاً» في المجال الفلسفيّ.

و لهاتين الكلمتين استعمال خاصّ في الفنّ والادب: فالواقعيّة تطلق على تلك المدارس الفنيّة والادبيّة التي تصوّر في فنّها أوتّرها أو شعرها مناظر الطبيعة والآثار الواقعيّة. وفي مقابلها تطلق المثاليّة على تلك المدارس التي تجسّم المناظر الخياليّة والأمور غير الواقعيّة، وترسم عالماً من الآمال والمُثل. وواضح أنّ هذه الاصطلاحات لاعلاقة لها بالفلسفة؛ فمثلاً قد يكون أحد الفنانين التشكيليين أو الشعراء أو الكتّاب واقعيّاً ولكنه «مثالي» من الناحية الفلسفيّة، أو بالعكس قد يكون الفنّان أو الأديب مثاليّاً ولكنه «واقعي» من الناحية الفلسفيّة.

المحاضرة السابعة

الواقعية والمثالية في الفلسفة

إنّ لهاتين الكلمتين معاني مختلفة في الفلسفة، وأهمّها ما يأتي :

أ- من المسائل التي وقع فيها البحث بين الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة هذه المسألة: كيف نحصل على المفاهيم الكلية مثل: الإنسان، الشجر، الحديد...؟ وما هي كيفة انطباقها على الأشياء الخارجيّة؟ وإزاء هذه، أوجد شيء خارج الذهن، أم كلّ ماله وجود خارجيّ فهو هذه الاشياء الجزئية؛ وأمّا المفاهيم الكلية فهي ألفاظ أرموز ذهنيّة تصلح لان تطلق على أفراد كثيرة بناءً على اعتبار الناس لها و اتفاقهم عليها؟ و بعبارة أخرى: «الكلي الطبيعيّ» أهو موجود في الخارج أم لا؟.

إنّ هذه المسألة لأعمق من ان يجاب عليها بجواب سطحيّ؛ لأنّها تشكّل الحجر الأساسيّ للبحوث الماهويّة وتتصل من ناحية بمسألة أصالة الماهيّة أو أصالة الوجود. و من ناحية أخرى تتصل بالدراسات الوضعية (بوزيتويزم) و دراسات التحليل اللغوي (لينغو يستيك) الشائعة في هذه القرون الأخيرة؛ و لهذا يصبح التحقيق فيها بحاجة إلى دراسة فلسفيّة مفصّلة و دقيقة ليس بإمكاننا في هذا المجال القيام بها.

و على أيّ حال، فإنّ الأشخاص المعتقدين بأنّ المفاهيم الكلية لها ما بازاء في الخارج و بعبارة أخرى: إنّ للكلي الطبيعيّ وجوداً واقعياً، يطلق عليهم اسم «الواقعيّين»؛ أمّا الذين كانوا ينكرون الوجود الواقعيّ للكلي الطبيعيّ، فيعرفون بـ «الاسميّين» (نوميناليست) أي أنّهم يقولون بأصالة التسمية؛ و نذكر هنا بأنّ

كلتا الفئتين تسلّم بأن الإدراكات الجزئية لها ما بإزاء في الخارج، وكان اختلافهم فقط في ما يتعلق بالمفاهيم الكلية.

أما سقراط وأفلاطون، فكانا يعتقدان بأن المفاهيم الكلية لها ما بإزاء في الخارج؛ وهي الموجودات المجردة التي هي فوق الزمان والمكان. وقد شاهدها الروح الإنسانية قبل تعلّقها بالبدن؛ وعندما ندرك هذه الأشياء الجزئية التي هي بمنزلة الظل لتلك المجردات، فإنّ الروح تتذكّر تلك الحقائق المجردة و بهذا الشكل يتحقّق إدراك الكليات؛ ويسمّي أفلاطون هذه الموجودات المجردة باسم «أيدّه» التي ترجمت إلى اللغة العربية بكلمة «مثال» و جمعها «مُثل» و يستعمل هذا اللفظ بعينه في اللغة الفارسية؛ و بهذه المناسبة فقد سمّيت نظريته بالمثالية «أيديا ليسم».

فمثالية أفلاطون إذن لا تعني إنكار الواقع الخارجيّ؛ وإنما علاوة على اعترافه بأنّ للإدراكات الجزئية ما بإزاء عينيّاً، فهو قائل بأنّ للمفاهيم الكلية أيضاً ما بإزاء عينيّاً. و لكنّه كان يعتبر هذه مجردة و متعالية على المادّة والمادّيات، و لهذا فإنّ مثالية أفلاطون من جملة المدارس الواقعية و ليست متعارضة معها.

و من المتيقّن وجود أشكال أخرى للواقعية و أشهرها نظريته أرسطو القائلة أنّ الكلّي الطبيعيّ يوجد بوجود أفرادهِ في الخارج، أمّا مفهومه الذهنيّ فهو يحصل بتجريد الإدراكات الجزئية.

ب— مرّ علينا في الفصل الماضي، أنّ بعض الفلاسفة يعتقد بأنّ الواقع ينحصر بوجود المدرك والمدرك؛ والمدرك ينحصر أيضاً في المفاهيم والصور الإدراكية الموجودة في ظرف

الإدراك . ولا وجود لشيء وراء هذه الصور الذهنية؛ أي إنها لا تحكي عن واقع تنطبق عليه هذه الصور ماعدا الموجودات المدركة الأخرى. وتوصف هذه النظرية أيضا بـ«المثالية» ويعدّ «باركلي» ممثل هذا المذهب بين الفلاسفة المحدثين (منذ ديكارت فما بعد). ويحتمل أن يكون هذا هو مقصود السوفسطائيين القدماء (أعلى الأقل مقصود بعض منهم)؛ وإن كان «باركلي» ينفي التماسه إليهم و كأنه ينسب إليهم إنكار مطلق الواقع أو إنكار مطلق العلم بالواقع.

و تقف في مقابل هذا المذهب سائر المذاهب الفلسفية الأخرى القائلة بوجود واقعیات خارجية أخرى غير الموجودات المدركة؛ هذه واقعیات هي متعلقة الإدراك و هي معلومة بالعرض و لابد من اعتبار هذه المذاهب جميعاً الوائناً من «الواقعية» سواء أكانت مثل المادية التي تحصر الواقع الخارجي بالمادة و خواصها، أم كانت تقول بوجود المجردات وما وراء الطبيعة بالإضافة إلى وجود المادة والأمور المادية.

إنّ استعراض شبهات «باركلي» و نقدها يحتاج إلى مجال أوسع، و أخف إشكال يرد عليه أنه لا يحقّ له نفي ما وراء الذهن؛ و أقصى ما يستطيع أن يقوله هو الشك مثل هيوم. و ذلك لأنّ التجربة لا تستطيع أن تنفي ما وراءها، والفرض يقول إنّ التجربة تتم فقط في داخل الذهن و في ظرف الإدراك؛ و على هذا فالفيلسوف التجريبي (أمبريست) لا يحقّ له إنكار ما وراء الذهن، بل يحقّ له فقط أن يقول إنّ تجربتي لا تتعلق مباشرة بما هو خارج عن الذهن، و حسب ما أوّمن به من مذهب تجريبي (أمبريسم)

فإنني لا أستطيع أن أعتقد بما وراء الذهن. وإذا كان الاعتقاد بالجوهر المادي لوناً من الرجم بالغيب حسب هذا المذهب، فلا بد أن يعتبر الإنكار أيضاً لوناً آخر من الرجم بالغيب على أسس هذا المذهب نفسه! وأما دراسة نظرية هيوم ونقدها فهو يتوقف على حلّ سائر مسائل المعرفة ولهذا نحجم الآن عن تناولها.

ج- منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، ظهر مذهب فلسفي خاص في ألمانيا؛ وهو يهدف إلى إثبات الإرادة الحرة للإنسان، وفرض سلطتها على القوانين الطبيعية الجبرية العمياء؛ وقد بدأ هذا المذهب منذ «فيخته» تلميذ «كانت»، ثم أكمله «شلينج» و «هيجل» و «شوبنهاور»، كلٌ منهم بآرائه الخاصة.

وقد لاحظ هؤلاء أن الطبيعة وقوانينها لا تصلح لأن تنبثق عنها الإرادة الحرة، فانصرفوا للبحث عن منبع آخر، فاستفادوا من آراء أهل العرفان السابقين ومن أفكار «ديكارت» و «كانت» الفلسفية؛ و اتجهوا إلى القول بأصالة الروح، وقالوا: «إن منبع الوجود هو روح مطلق غير متعين»، و فسروا عالم الكثرة و من جملته العالم الطبيعي، على اعتبار أنه «مثل محدودة ومعينة لذلك الروح؛ و كل واحد منهم قد فسّر ظهور الكثرة بشكل خاص، و تفصيل ذلك يُبعدنا عن هدفنا الاصيل.

و من بين هؤلاء «هيجل» الذي نال شهرة طبقت الآفاق، وأنصاراً كثيرين، لاسيما بعد أن أصبح دياكتيكة الملهم للماركسية، و شيدت الفلسفة المادية الديالكتيكية على أساسه.

و يعتبر «هيجل» الروح المطلق مفكراً يوجد افكاره دائماً في ذهنه حسب النظام الثلاثي: الأطروحة (تن)، الطباق (أنتي تن)، التركيب

(سنتز)؛ و كلّ موجودات العالم إنما هي أفكاره. والعالم الطبيعيّ هو نفسه المثال المطلق - الذي تغرب عن نفسه - ثم يتركّب معه، و من هذا التركيب يوجد الإنسان الذي يتكامل فيعود مرّة أخرى إلى المثال المطلق بصورة مجتمع ودولة.

و على هذا فهيجل لا يقول بالتباين بين المثال والمادة، و لا بين عالم الذهن و عالم الخارج؛ و هو يعتبر القوانين المسيطرة على العالم هي نفسها القوانين المنطقية المسيطرة على الظواهر الذهنية. و لهذا السبب فقد اعتبرت مثاليّته مثاليّة خالصة و محضة. و هو يعتقد أنّ حركة العالم الخارجيّة، هي نفسها الحركة الذهنيّة الحاصلة في الروح المطلق، و هو يتصور أنّ مثلاً إيجابياً يُبرز مثلاً آخر سلبياً هو ضده أو نقيضه؛ و بالتركيب بينهما يوجد مثال ثالث أشمل منهما و أكمل. و كان يظنّ أنّ العلاقة بين هذه المُثُل هي علاقة منطقيّة، أي مثل العلاقة القائمة بين مقدّمات البرهان (الصغرى والكبرى) و نتيجته، و هو يُحلّ هذه العلاقة مكان العلاقة العينية و الوجوديّة بين العلة والمعلول التي يقول بوجودها الفلاسفة بين الأشياء الخارجيّة.

و كان «هيجل» يقول: «لكي نكشف العلاقة المنطقية بين الظواهر أو المُثُل الذهنيّة للروح المطلق، لا بدّ من معرفة العلاقة بين المقولات أو المفاهيم الكلّية؛ و من هنا يجب أن نبدأ من مقولة تتّصف هي بكونها أكثر المفاهيم كلّية و بديهيّة و إطلاقاً، و هذه المقولة هي مقولة «الوجود» (= Being)».

فليس لهذا المفهوم أيّ تعيّن إطلاقاً، أي إنّ «ليس» شيئاً خاصّاً، و من هذا المفهوم نحصل على مفهوم «العدم». الذي هو نقيضه؛ ثمّ يمتزج هذان: الأطروحة (تن) و الطباق (أنتي تن)، و

حسب تعبيره «يمرّ كلُّ منهما من أعماق الآخر» فيتركيّان وينحلّ تناقضهما في مفهوم «الصيرورة» الذي يتضمّن بوضوح المفهومين معاً.

ثمّ يصبح هذا المفهوم الجديد «أطروحة» و يوجد منه مفهوم سلبيّ هو «الطباقي» وبالتركيب بينهما يتحقّق مفهوم إيجابيّ ثالث هو «التركيب»؛ ويستمرّ هذا التيار حتّى توجد جميع المفاهيم الذهنيّة حسب هذا النظام الثلاثيّ (ترياد).

و ليس بإمكاننا هنا أن نناقش نظريّات هيجل، و سوف نتعرّف بعون الله في الفصول القادمة ولا سيّما في فصل «الديالكتيك» على آرائه بشكل أوسع، وعلى نقاط الضعف فيها إلى حدّ ما أيضاً. ونشير هنا فقط إلى أهمّ مواقف المذهب الواقعيّ تجاه مثاليّة هيجل، وهي:

١- إنّ حيثيّة الوجود الخارجيّ والعينيّ ليست هي حيثيّة الوجود الذهنيّ والمثاليّ؛ والعلاقات بين الموجودات الخارجيّة هي من قبيل علاقات العلّية والمعلوليّة، و ليست هي من قبيل العلاقات الذهنيّة والمنطقيّة. وعلى هذا فلا يمكن جعل العلاقات المفهوميّة والقوانين المنطقيّة ممثّله للعلاقات الخارجيّة والقوانين الوجوديّة، فضلاً عن ان تكون هي بعينها.

٢- لا يمكن أن يكون هناك وجود عينيّ بدون تعيّن؛ و حتّى المفاهيم الذهنيّة فإنّها من حيث كونها وجوداً ذهنيّاً فإنّ لها وجوداً متعيّناً، و من حيث المفهوم ايضاً كلّ مفهوم له تعيّن مفهوميّ خاصّ يفصله عن المفاهيم الأخرى، و لاسيّما المفاهيم المضادة والمناقضة له؛ و لهذا فإنّه لا يمكن ان يمرّر مفهوم من اعماق المفهوم الآخر، ولا يمكن ايضاً ان يتحدّ احدهما بالآخر، فضلاً

عن ادعاء أنّ بين مفهوم الوجود والعدم علاقة منطقية وضرورية!

٣- إنّ العدم والنفي لا طريق له إلى صميم الواقع، ولا يمكن اعتبار أيّ موجود مركّباً من النفي والإثبات حقيقة؛ وإذا وقعنا على بعض عبارات الفلاسفة الواقعيين التي تُوهم شيئاً من هذا القبيل، فإنّ مقصودهم كون ذهن الإنسان ينتزع من محدودية الوجود مفهوم «العدم».

المثالية والمادية

اتضح لنا ممّا سبق أهمّ معاني المثالية؛ ورأينا أنّ المعنى الأول لا يعني ابداً إنكار الواقع الخارجي، ولا يتناقض هذا مع أيّ معنى من معاني الواقعية. أمّا المعنى الثاني لها، فهو يتضمن إنكار الواقعيّات اللاذهنية ويقف في مقابل الواقعية، وفي المعنى الثالث، يتمّ إنكار وقوع التباين بين الذهن والخارج؛ وتعتبر فيه الواقعيّات الخارجية نفس المُثل الذهنية وتابعة للقوانين المنطقية. و أخيراً فإنّ أيّ واحد من هذه المعاني لا يتناقض مع «المادية» التي هي بمعنى اصالة المادة وإنكار الواقعيّات غير المادية؛ بل المادية في الواقع هي إحدى الاتجاهات الواقعية^١ التي تحصر الواقع الخارجي في المادة والأمور المادية.

ولكن الماركسيّين يُسقطون من الحساب اختلاف معاني المثالية أولاً؛ وثانياً فهم يجعلون المثالية في مقابل المادية؛ وثالثاً

١- كتب لينين: لا بد أن نذكر أنّه هنا، قد استعملت كلمة الواقعية في مقابل المثالية؛ ولكنّي لا أستعمل لهذا المعنى إلّا ما استعمله إنجلز، وهو كلمة «المادية» فهي الكلمة الوحيدة التي أراها صحيحة في هذا المجال (الترجمة الفارسية للمادية والمذهب التجريبي النقدي: صفحة ٨١).

يجعلون المثالية مساوية للاعتقاد بوجود الله ويوهمون الناس بأن إبطال المثالية يؤدي بشكل ذاتي إلى نفي وجود الله أيضاً.
كتب إنجلز: «إن المسألة الأساسية والخطيرة في كلّ الفلسفات ولاسيما المعاصرة؛ هي عبارة عن مسألة علاقة التفكير بالوجود^١».

ثم يضيف: «وينقسم الفلاسفة الى معسكرين كبيرين حسب إجابتهم على هذه المسألة؛ فالذين يدعون أن الروح كانت موجودة قبل الطبيعة، وفي النهاية فهم يقبلون أن العالم «مخلوق» (لا بد من القول أن خلق العالم عند الفلاسفة، مثلاً عند «هيجل»، يتخذ شكلاً أكثر غموضاً وإهمالاً من المسيحية) هؤلاء يشكلون المعسكر المثالي».

أما الذين يعدّون الطبيعة هي المبدأ الأساسي فقد انضموا إلى المذاهب المادية المتنوعة^٢.

و كتب موريس كنفورت: «يوجد دائماً للمثالية عالم أرفع و أكثر واقعية؛ و هو العالم اللامادي الذي هو مقدّم على العالم المادي؛ و يكون هذا العالم المادي تابعاً لعلّة و منبع أزلّي. أما المادية فهي تقف على الجانب الآخر، ولا تعتقد إلا بعالم واحد، هو العالم المادي».

والمقصود من المثالية في الفلسفة هو ذلك الاتجاه القائل بأن وراء الواقع المادي واقعاً أرفع و هو الواقع الروحي؛ ولا بد أن نصل

١ - لودفيج فويرباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية: صفحة ٢٣.

٢ - المصدر السابق: صفحة ٢٥.

في نهاية التحليل إلى أنَّ الواقع المادي لا يمكن تفسيره إلا على أساس ذلك الواقع الروحي»^١

إنَّ هذا الخلط بين المصطلحات وجعل المثالية في مقابل المادية حيث لا يوجد له وجه صحيح، يحتمل أن يكون ناتجاً من عدم الدقة، والتساهل، والاستعجال في إصدار الأحكام؛ وتوجد هذه الظاهرة بكثرة في احاديث زعماء الماركسية. ويحتمل أن يكون مقصوداً ومتعمداً، وذلك لهدف المغالطة والخداع؛ فيردون لوناً من المثالية (كمثالية باركلي مثلاً) ويستتجون من هذا أنَّ جميع ألوان المثالية إذن مردودة. ويمكن ان يعتذر الماركسيون بأنَّ للمثالية عندنا معنى خاصاً جديداً يشمل كلَّ المذاهب الفلسفية ماعدا المادية، ولكلِّ أحدٍ الحقُّ في وضع اصطلاح جديد.

ولكنَّ هذا العذر لا يكون مقبولاً إلا في حالة واحدة، وهي إذا ما تناولوا نظريات كلِّ مذهب من المذاهب الفلسفية التي جمعوها تحت هذا الاسم العام بالدرس والتحليل؛ أمّا أن يردّوا بعضاً منها ليصوّروا للناس أنَّ جميع المذاهب التي أدرجت تحت هذا العنوان قد اصبحت باطلة فذلك ما لا يمكن قبوله.

و ممّا يزيد سوء الظن عندنا أنَّ مفكرى الماركسية المعاصرين لم يستدركوا أخطاء أسلافهم، ولم يدققوا في استنتاجاتهم؛ وإنّما هم يقتفون أثر الذين تقدّموا عليهم، فيتورطون في أخطاء صارخة هي إلى الشعوذة اقرب منها إلى البرهان والاستدلال!

فنحن نقرأ في كتاب أعدته مجموعة تتكوّن من أحد عشر

محققاً و أكاديمياً من الاتحاد السوفيتي :

«...ولم ينشأ الإنسان و وعيه إلا في درجة معينة من تطور الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتها بشكل خالد. ولم يوجد ولا يمكن أن يوجد أي «وعي ما فوق الإنسان» أي «وعي مطلق» أية «روح مطلقة» وعلى هذا فالفلسفة المادية تُعلم أنّ الطبيعة، أنّ المادة هي السابقة، وأنّ الروح، أنّ الوعي هو اللاحق»^١

يشير هذا الحديث إلى أنّ الطبيعة التي لاحياة فيها ولا شعور مقدّمة على وجود الإنسان؛ ثمّ يضاف إلى ذلك مباشرة أنّه «لاوجود للشعور والروح المطلق، بل من المستحيل أن يكون موجوداً»، كأنّ النتيجة المنطقية لكون شعور الإنسان مؤخّراً عن وجود الطبيعة هو أنّه لاوجود على الإطلاق للروح المطلقة، بل من «المستحيل» وجودها!

لا بد ان نسأل هؤلاء العلماء: من الذي فرضتموه طرفاً مقابلاً لكم في هذا البحث؟

إن أحبتم بأنّ الافلاطونيين هم الطرف المقابل، فلا يغيب عن بالكم أنّ الافلاطونيين لا ينكرون تأخّر الشعور الحسي لدى الإنسان عن الطبيعة؛ وإنّما هم يدّعون أنّ للروح المجرد قبل تعلقه بالبدن لونا آخر من الإدراك الحضورّي. و أمّا ما تُثبته العلوم التجريبية، فهو كون الإدراك الحسي الذي يتمّ بوساطة الأجهزة الحسية للإنسان متأخراً عن الطبيعة التي لاحياة فيها ولاشعور، ولا تستطيع العلوم التجريبية أن تنفي تقدّم موجود غير مادي، ولا إدراكه الحضورّي

للأُمُور المجردة، لأنَّ هذه الأُمُور خارجة عن منطقة نفوذ التجربة الحسّية. وإذا أمكن ردّ هذا الادّعاء، فلا بدّ ان يكون قائماً على أساس الأصول الميتافيزيقية التي ترفضها فلسفتكم أيّها الماركسيّون.

و إن فرضتم أنّ الطرف المقابل لكم هو «باركلي» وأتباعه، فلا بدّ ان نلتفت إلى أنّهم ينكرون وجود المادّة والطبيعة ويعتبرونها مثلاً ذهنيّة؛ إذن مع أشخاص كهؤلاء كيف تستطيعون أن تناقشوا مسألة ما إذا كانت المادّة متقدّمة أم الروح؟

و إذا كان لكم معهم حديث، فلا بدّ أن يتّجه إلى أصل «وجود» المادّة الخارجيّة الذي تعجزون أنتم عن إثباته كما يعجز هو عنه.

و إن وجهتم نقاشكم نحو أتباع هيجل، فهؤلاء لم يقولوا بتباين - أصلاً - بين الذهن والخارج، بين المثال والمادّة، و إنّما كانوا يعتبرونهما وجهين لعملة واحدة، والتقدّم الذي كانوا ينسبونه للمثال لم يكن من قبيل التقدّم الزمانيّ.

و علاوةً على هذا، فكيف يمكن اعتبار تأخّر الشعور أو الروح الإنسانيّ دليلاً على عدم الشعور أو الروح المطلق؟ و أيّ منطق يجيز مثل هذا الاستنتاج؟

والأفطع من الجميع، القول باستحالة وجود الروح المطلق ومن أشخاص يصفون فلسفتهم بـ «العلميّة»، و يعتبرونها مؤسّسة على دعائم من العلم التجريبيّ! بينما مفهوم «الاستحالة» مفهوم ميتافيزيقي لا يمكن إثباته بالتجربة الحسّية ولا بأيّ جهاز علميّ إلّا إذا كانت المختبرات السوفييتيّة قد توصّلت إلى اكتشاف جديد

تستطيع بفضل الحصول على المفاهيم الميتافيزيقية من التجارب الحسية!

وهناك سؤال أخير، وهو: ماذا يعني ان يطرح شخص مادي هذا السؤال: «أتكون المادة متقدمة أم الروح»؟ مع أنه ينكر أساساً وجود اللامادي، ويعتبر الروح والشعور والتفكير أموراً مادية؟ ويصبح طرح هذا السؤال بالنسبة إليه في الواقع مثل ما لوقيل: أتكون المادة بكاملها متقدمة أم بعضها متقدماً على بعض؟! وحتّى إذا كان طرح هذا السؤال صحيحاً فهو لا علاقة له أبداً بمسألة المثالية.

والحاصل أنّ المسألة الاساسية بين المادية والمثالية (حسب اصطلاحهم العام)، هي: أياكون للمادة وجود خارجي، أم لا؟ وإذا كان لها وجود خارجي، أهنالك شيء موجود غير المادة ام لا؟ أمّا تقدّم أو تأخّر الروح والشعور فلا علاقة له بهذه المسائل؛ وكذا لا علاقة له بمسألة الواقع الخارجي التي هي موضوع حديثنا هنا، وذلك لأنّ بحثنا ينصبّ على اصل الواقع، ولا يتعرّض لتقدّم أو تأخّر واقع ما، على واقع آخر.

المحاضرة الثامنة

العلم بالواقع

عرفنا أنّ الوجود ليس مساوياً للمدرك و صورهِ و مفاهيمهِ
الذهنيّة؛ وإنّما توجد واقعيّات خارجيّة مستقلّة عن الإدراك بحيث
تحكي عنها هذه الصور الإدراكيّة.
أما هنا فنواجه أمانا هذا السؤال:

أتكون الصور والمفاهيم الذهنيّة رموزاً فقط للواقعيّات
الخارجيّة، أم أنّها تكشف عنها حقيقة؛ والواقعيّات الخارجيّة
موجودة في ظرف الواقع بنفس الشكل الذي هي موجودة به في
ظرف إدراكنا؟

و بعبارة أخرى: أيمن التعرّف على الواقع الخارجيّ بصورة
حقيقيّة أم لا؟

و بعبارة ثالثة: أيكون المعلوم بالذات (الصور الإدراكيّة)
مطابقاً بالدقّة للمعلوم بالعرض (الواقع الخارجيّ)، أم لا؟
منذ زمن موغل في القدم وجد بعض الفلاسفة المعتقدين بأنّ
الواقع الخارجيّ لا يمكن معرفته معرفةً حقيقيّة، ولا تستطيع
إدراكاتنا فقط أن تقودنا إلى أصل وجوده؛ و اختلاف الإدراكات
يكون علامة إلى حدّ ما على اختلاف المدركات، ولكنّ العلاقة
بين هذين لا تتجاوز العلاقة بين العلامة و الرمز من ناحية؛ والشئ
الذي جعلت له تلك العلامة، و ذلك الرمز من ناحية أخرى. و
خلاصة القول: فإنّ الواقعيّات الخارجيّة كما هي موجودة في
الخارج تبقى مجهولة بالنسبة إلينا.

وقد وجد في الفترة الأخيرة بعض المتحمسين لهذه النظرية^١ و هم يذكرون شواهد لها من العلوم التجريبية، ولاسيما علم الفيزياء؛ ويسمى هذا الاتجاه (و هو الذي يعتبر مطلق الواقع الخارجي مجهولاً) باسم «آغنوستي سيسم»^٢ وهو مأخوذ من كلمة «آغنوس» منفي «آغنوس» الذي تُرجم إلى اللغة العربية، فكان «الغنوصي» ويطلق على أتباع هذا المذهب اسم «اللاادريين».

وتوجد فئة أخرى من الفلاسفة الماضيين والمحدثين تعتقد بأنه لا مطابقة الإدراك للواقع الخارجي يمكن إثباتها، ولا عدم مطابقتها له؛ وعلى هذا فلا يمكن قبول أحد الطرفين بصورة يقينية، وهذا هو مذهب المشككين المعروف باسم «سبتي سيسم»^٣، ويمثله من القدماء «بيرون» ومن المحدثين «هيوم».

و يقف في مقابل هاتين الفئتين الفلاسفة الجرميون (دُجماتيست) وهم يعتقدون بأن الواقع الخارجي يمكن أن يعرف معرفة حقيقية، ويمكن في الجملة الحصول على معرفة مطابقة للواقع؛ ولكتهم يختلفون في سعة المعرفة الحقيقية مما استناولوه في البحوث القادمة إن شاء الله.

١- كتب إدوينجتون: إنَّ علم الفيزياء لا يملك أية وسيلة لدراسة ما وراء الرموز، ومن الناحية العلمية في هذا العصر ينتهي إدراك ظواهر العالم المادي في الحد الأقصى إلى معرفة المعادلات التي تسيطر على هذه الرموز؛ ولا علاقة له بمعرفة ماهية ذلك الشيء الذي يظهر في لباس هذا الرمز. (العلم والعالم اللامرئي، ترجمة مصطفى مفيدى، صفحة ٣٢، ٣٣).

٢- تستعمل هذه الكلمة أحياناً بمعنى التوقف عن كل تصديق، ونفي أي لون من ألوان العلم، حتى الغلم بوجود الواقع الخارجي.

٣- تستعمل أحياناً هذه الكلمة في معنى عام يشمل مذهب السوفسطائيين ومذهب اللاأدريين.

و يحسن الالتفات إلى أن كلمة «دجماتيسم» يستعملها «كانت» بحق كل فلسفة ليست نقدية، بينما هي تستعمل اليوم بمعنى قبول الاعتقاد بلا دليل نتيجةً للتعصب؛ و لهذا لابد من التمييز بين هذين المعنيين والمعنى الأول.

وهناك ملاحظة ينبغي ذكرها، وهي أن بعض الفلاسفة المحدثين يلحق في الواقع بالفئة الأولى ولو أنهم يدعون المعرفة الحقيقية، وذلك لأنهم إما أن يعرفوا العلم الحقيقي بشكل يخرج عن موضوع بحثنا، وإما أن يتضح لنا خلال البحث والاستدلال أنهم لم يكونوا صادقين منذ البدء فيما يدعون.

وللمثال، نشير إلى نظرية «النسبية الذاتية» القائلة: إن كل معرفة وإدراك فهو تابع لخصوصيات الشخص المدرك وظروف الإدراك الخاصة؛ وحتى أنه من الممكن أن يختلف إدراك أي فرد مع الأفراد الآخرين؛ ومع ذلك فإن معرفة الجميع تكون علماً حقيقياً!

و من الواضح أنه لا يمكن اعتبار مثل هذه النظرية في زمرة النظريات القائلة بالمعرفة الحقيقية، أي المعرفة المطابقة تماماً للواقع الخارجي؛ و ذلك لأنه من البديهي أن جميع العلوم المختلفة بشيء واحد معين لا يمكن أن تكون كلها مطابقة لذلك الشيء مئة بالمئة؛ وعلى هذا فإما أن يكون صاحب هذه النظرية منكرًا لإمكانية المعرفة الكاشفة عن متعلقها، وإما أن يكون شاكًا في هذا المجال. وعلى أي حال فإنه لا يمكن عدّه من جملة الفلاسفة الجزميين.

فلننظر إلى الماركسيين لنعرف إلى أية فئة هم ينتمون كما يعلنون، و ألى أي حدّهم صادقون كما يدعون؟

فالماركسيّون يزعمون أنّه من الممكن معرفة جميع الواقعيّات الخارجيّة (وهي في رأيهم منحصرة بالمادّيات)، وأنّه لا وجود في هذا العالم لشيء لا يمكن معرفته؛ وأنّ نظريّة المعرفة الماركسيّة هي النظريّة الوحيدة التي تستطيع إثبات القيمة الواقعيّة للمعرفة الإنسانيّة.

كتب ستالين قائلاً:

«على العكس من أصول المثاليّة التي تنكر إمكانيّة التعرف على أصول وقوانين الدنيا، وليس للعلم عندها قيمة ولا وقع؛ و التي لا تعتقد بالحقيقة العينيّة (أبجكتف) وت تصوّر الدنيا مليئة بـ«الذوات المستقلّة» التي لا يمكن معرفتها بوساطة العلم. فإنّ المادّية الفلسفية لماركس تعتبر الدنيا وقوانينها قابلة للمعرفة، و هي تقول بأنّ معرفتنا بالقوانين الطبعيّة التي تحصل من التجربة العمليّة هي معرفة معتبرة و حقيقة عينيّة وواقعيّة؛ ولا وجود لشيء في هذا العالم لا يمكن معرفته. وإذا كانت هناك أمور نجهلها لحدّ اليوم فسوف يأتي اليوم الذي تكتشف فيه، و تعرف بفضل الوسائل العلميّة و العمليّة:»^١

ويقول لينين:

«إنّ المادّية توافق - بصورة عامّة - على كون الموجود الحقيقيّ العينيّ (أبجكتف)؛ أي المادّة، مستقلاً عن الشعور والإحساسات و التجربة... ولكنّ الشعور ليس شيئاً سوى انعكاس من الوجود، وفي أفضل صورة يكون انعكاساً كاملاً إلى حدّ النهاية»^٢

١ - الترجمة الفارسيّة للمادّية الديالكتيكية و المادّية التاريخية: صفحة ٢٢ - ٢٣.

٢ - نفس المصدر السابق: صفحة ٢١. و توجد في ترجمة أخرى عبارة «مقارباً للصحة» مكان عبارة «كاملاً إلى حدّ النهاية».

و نقرأ في كتاب «المادية الديالكتيكية» الذي قامت بتأليفه
فئة مكونة من أحد عشر عالماً سوفيتياً:

«إنَّ جوهر الحقيقة، إنَّ المعرفة لا تكون حقيقة موضوعياً إلاَّ
إذا عكست بأمانة ما هو موجود؛ باستقلال عن الوعي العاكس^١»
و كتب لنين:

«إنَّ اعتبار الإحساسات مصوِّرة للعالم الخارجي، و قبول
الحقيقة العينية، و الوقوف إلى جانب النظريَّة المادية للمعرفة؛
كلَّ هذه التعبيرات تشير إلى معنى واحد^٢»
وهو يقول أيضاً:

«كلُّ من يقرأ «أنتى دورينج» و «لودفيج فويرباخ» مع قليل
من الدقة فإنَّه سيصادف كثيراً من أحاديث إنجلز عن الأشياء و
انعكاساتها في مخِّ الإنسان و شعوره و فكره؛ و لا يقول إنجلز عن
الإحساسات و الأفكار أنَّها «كاشفة» عن الأشياء، لأنَّ المادية
المحقِّقة لا بدَّ أن تصنع مكان كلمة «كاشف» كلمة «تصوير» أو
«انعكاس»^٣.

و يقول أيضاً:

«من التهريج أن يدَّعى بأنَّ الماديين يقولون إنَّ الأشياء بذاتها
والتي تظهر بمظاهر متعاقبة لا يمكن معرفتها إلاَّ بشكل غير
واضح»^٤.

و كتب روجيه غارودي:

١- الترجمة العربية للكتاب المذكور، طبعة دمشق، صفحة ٣٢٦.

٢- الترجمة الفارسية لكتاب المادية والمذهب التجريبيَّ النقديَّ: صفحة ٢٠٦.

٣- نفس المصدر السابق: ص ٤٧.

٤- وايضا: ص ١٩٢.

«إِنَّ ما تَوَكَّدَه المادِّية هو:

- ١- أنَّ اللون والصوت و الرائحة هي خصائص موضوعية للمادة مستقلة عن وعي الإنسان وحواسه.
- ٢- أنَّ إحساساتنا تستطيع أن تُقدِّم لنا عنها انعكاساً صحيحاً»^١

و كتب لينين أيضاً:

«لايتكلَّم إنجلز عن الرموز ولا عن الهيروغليفيات، بل عن النسخ، عن الصور الفوتوغرافية، عن الصور طبق الأصل، عن انعكاسات الأشياء كما في المرآة»^٢

يفهم بوضوح من هذه الكلمات، أنَّ الماركسيين يعتبرون المادة قابلة للمعرفة بصورة كاملة، وأنَّ اللون والصوت والرائحة و سائر الإدراكات الحسية موجودة في الخارج كما نحس بها، و بشكل عامّ فهم يعتبرون الإدراك نسخة مطابقة للأصل، و يخالفون الرمزية بعنف.

وينقل لينين قول العالم الفسيولوجي الشهير «هلمولتز»:

«لايمكن ان تكون التصورات التي نشكلها عن الأشياء سوى رموز، إشارات طبيعية للأشياء، إشارات نتعلَّم استخدامها لتنظيم حركاتنا و اعمالنا؛ و حين نتعلَّم ان نفك هذه الرموز بصورة صحيحة، فإننا نصبح قادرين بمساعدتها على توجيه أفعالنا بشكل تحصل معه النتيجة المطلوبة»

ثم يضيف لينين:

١- النظرية المادية في المعرفة صفحه ١٧٥.

٢- الترجمة العربية لكتاب «المادية و المذهب التجريبي النقدي»، ترجمة منير مشبك، طبعة دمشق، صفحة ٢٣١.

«إِنَّ هلمولتز ينزلق هنا نحو الذاتية، نحو إنكار الواقع الموضوعي والحقيقة الموضوعية^١».

ونقرأ في كتاب المادية الديالكتيكية الذي ألفه فريق مكوّن من أحد عشر أكاديمياً سوفيتياً:

«كان ما ذهب إليه «غنى مغلولتز» عبارة عن خطيئة كبرى، تنسخ نقطة انطلاق المادية القائلة بوجود الأشياء خارج إحساساتنا. أمّا بليخانوف الذي عرض في أحد مؤلفاته نظرات مادية صحيحة على العموم، فلم يسمّ الإحساسات انعكاسات أو صوراً، أو نُسخاً للأشياء المادية، بل اعتبرها رموزاً هيروغليفية لها؛ ونظراً للأهمية القائمة التي تتمتع بها هذه القضية عالج لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» نظرية الرموز أو الهيروغليفية، معالجة خاصة.

إِنَّ نظرية الرموز أو الهيروغليفية، تحمل إلى نظرية المعرفة عدم الثقة بدلائل أعضاء الحس؛ إنها تحمل على الشك بوجود الأشياء خارجاً عنا؛ لأنّ الرموز، لأنّ الشارات أو الهيروغليف ممكنة حتّى بالنسبة إلى ما لا وجود له في الواقع» ثم يضيفون:

«تكشف أعضاء الحس لنا الحقيقة الموضوعية، وبمساعدة هذه الأعضاء نتعرّف عليها؛ هذا ما يعترف به أيّ إنسان لم تضلّله الفلسفة المثالية. يقول لينين: «إِنَّ نظرية الرموز لا تنسجم مع مثل هذه النظرة المادية ١٠٠٪ كما رأينا. و ذلك لأنّها تشكّك بالحس، تشكّك بما تدلّنا عليه أعضاؤنا الحسية»... وعلى هذا

فلا يمكننا أن نكون منطقيين حتى النهاية في نظرية المعرفة المادية إذا لم ندافع عن النظرية القائلة بأن الإحساسات هي صور ونُسخ وانعكاسات الاشياء والظواهر القائمة في العالم المادي. لإشاراتها الاصطلاحية، ولا هيروغليفيتها^(١).

ويقول بروجيه غارودي:

«انطلاقاً من هذه الواقعة التي لا تقبل الجدل (أنّ الشكل الذاتي للإحساس البشري يرتبط ببنية حواسنا وحتى بالحالة العامة للأعضاء) حاولوا ان يبرروا—باسم المثالية الفسيولوجية—التفسير القائل أنّ كيفية الإحساس لا تتعلق بطبيعة المحرّض الآتي من العالم الخارجي؛ بل بطبيعة الجهاز العصبي... إذا كان صحيحاً أنّ الشكل الذاتي للإحساس يتعلق ببنية حواسنا وبالحالة العامة لأعضائنا، فذلك لا يمنع من ان ينعكس فيه محتوى موضوعي لا يتعلق ببنية حواسنا ولا بحالة اعضاء الإنسان بصورة عامة ففي حادث الإحساس توجد لحظة موضوعية، ولحظة ذاتية لا يمكن عزلها او اعتبارها ممتازة اعتباراً».

ثمّ يضيف:

«إذا كان صحيحاً أنّ الأحساس ليس سوى إشارة دون أيّ شبه مع الموضوع، وإذا امكن بالتالي أن يتناسب مع عدّة مواضيع مختلفة أو مواضيع وهمية كما يتناسب مع مواضيع واقعية، فإنّ التآلف البيولوجي مع الوسط يكون عندئذ مستحيلاً إذ لا تسمح لنا الحواسّ بأن نتوجّه بيقين بين المواضيع وبأن نجيب إجابة فعالة. في حين أنّ الممارسة البيولوجية كلّها للإنسان والحيوانات تظهر لنا

درجات كمال هذا التآلف المتفاوتة في الكبير. ١»

في هذا الكلام — ضمن الاعتراف بالعلافة بين الإدراك الحسيّ و نوعيّة تركيب الأجهزة الحسيّة والوضع العام للشخص — يحاول المؤلف إثبات مطابقة المحتوى الداخليّ للإدراك للواقع الخارجيّ عن هذا الطريق؛ وهو يتلخّص في أنّه لو لم تكن مطابقة لما وجدت منا استجابات عمليّة ملائمة للإدراكات الحسيّة، فمثلاً بدل أن نأكل لقمة من الطعام فإننا نبتلع قطعة من الصخر أو نلقي بأنفسنا وسط النار لنقضّي على وجودنا! بينما قد أُجيب على هذا الإشكال من قبل «هلمولتز» وقرأنا فيما نقل عنه لين قوله: «وحيث نتعلّم أن نفك هذه الرموز بصورة صحيحة فإننا نصبح قادرين بمساعدتها على توجيه أفعالنا بشكل تحصل معه النتيجة المطلوبة».

و يجب علينا ان نضيف أنّه لا يلزم من هذه النظريّة أن يتعلق أحد الرموز بأشياء مختلفة وحتى متوهمة، لكي تخلّ بوضع الحياة؛ ولا يلزم منها أيضاً بأيّ وجه من الوجوه إنكار الواقع الخارجيّ. ومن الأفضل أن نذكر في هذا المجال، حديث الدكتور «أراني» حول «المعرفة الحقيقيه»، لنتبيّن درجة صدق الماركسيّين أو خداعهم؛ ومدى انسجام احاديثهم أو تناقضها! فهو يقول:

«لابدّ ان نعرف أولاً، مفهوم المعرفة من وجهة النظر الماديّة؛ إنّ المعرفة هي عبارة عن الارتباط بين الفكر وشيء آخر. وبعبارة أخرى: هي التأثير المتبادل بين جزأين من الطبيعة، احدهما

الفكر، والثاني شيء آخر».

ثم يواصل حديثه:

«إذن ما اعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا إذا كانت تتوقع أن يكون الفكر و الأشياء تؤثر في بعضها من دون أن يكون لاحد الأطراف تأثير أو من دون أن يكون هو متأثراً؛ ومعنى هذا أن لا يقوم الفكر بالتصرف فيما تأثر به من الأشياء. والخلاصة فإنّ هذا التصرف هو المعرفة؛ وإذا لم يوجد أحدهما فإنّ الآخر سوف لن يوجد أيضاً. وهؤلاء الذين يحثون الخطي وراء عين الحقيقة، والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الأخرى، مثلهم مثل من يطلب أن تتم عملية المعرفة مثل عملية الهضم التي تتم دون ان تدخل المعدة مادة غذائية، ودون أن تترك المعدة في هذه المواد الغذائية أثراً؛ ومن هنا يتضح أنّ التركيب الخاص للمجموعة العصبية يؤثر تأثيراً معيناً في عملية المعرفة، لأنّ هذا التأثير هو بنفسه المعرفة.

ونحن نعلم أنّ أعصاب الإنسان والحيوانات تؤدي وظائفها بشكل مختلف، فرائحة ما تثير الاشمئزاز في نفس الإنسان، ولكنها تجتذب الحيوان، ولون ما في نظر بعض الحيوانات يختلف عنه في نظر حيوانات أخرى. وقد يعجب إنسان بأحد الأصوات و لكنّ إنساناً آخر يرى ذلك الصوت نفسه نشازاً؛ وقد تبدو درجة حرارة معينة باردة أحياناً، وهي بنفسها تبدو ساخنة أحياناً أخرى. وملخص الحديث أنّ تركيب المجموعة العصبية تأثيراً في المعرفة؛ ولكنه لايجوز لنا أن نستنتج من هذا أنه مادامت الأعصاب مؤثرة في المعرفة إذن لايمكن معرفة عين الحقيقة، وذلك — كما ذكرنا من قبل — لأنّ مفهوم كلمة المعرفة تشمل

ايضاً هذا التأثير الخاص^١».

لابد هنا من توجيه السؤال إليهم: إنه بعد الإصرار الشديد على مطابقة الإدراك منته بالمنته للواقعيّات الخارجيّة، وردّ نظريّة «هلمولتز» التي أسموها بـ «المثاليّة الفسيو يولوجيّة» تبعاً لـ «فويرباخ» — بعد هذا كله ماهو التفاوت بين تلك النظريّة ونظريّة المعرفة الماديّة؟ أهنالك شيء تثبته اكثر ممّا تثبته تلك ؟ أجل ! إنّ تخيّل كون الإدراك ظاهرة ماديّة، واعتبارها نتيجة فقط للفعل والانفعال الحاصلين في الأمور الماديّة لا يستطيع ان يعطي نتيجة سوى اعتبار البحث وراء عين الحقيقة، والحقيقة المطلقة؛ عملاً عبثاً لا معقولاً! لأنّه لا يمكن غضّ النظر عن تأثير المخّ والجهاز العصبيّ وسائر أوضاع الشخص المدرك في الأثر الذي يأتيه من الخارج.

ويجب ان نضيف في هذا المجال أنّ الماركسيّين - علاوةً على العوامل الشخصيّة المؤثرة في الإدراك - فهم يعتبرون الوضع الاقتصاديّ والعامل الطبقيّ أيضاً مؤثّرين في المعرفة؛ ويعّدون الاتجاهات المختلفة للفلاسفة نابعة من مواقعهم الطبقيّة. ولكنّ هذه النظرية تُلحق الضرر بأصحابها أيضاً لأنها تقضي بأنّ معرفة ماركس وإنجلز وسائر زعماء الماركسيّة وأتباعها، كانت نابعة أيضاً من موقعهم الطبقيّ ومن ظروفهم (الاقتصاديّة - الاجتماعيّة) الخاصّة، ولا يمكن ان تعكس الواقع الخارجي بصورة صحيحة!

وفي ختام هذا البحث نوّد أن نذكر ملاحظة تتلخّص في أنّ

النظرية الرمزية في الإدراكات الحسية تخفض من قيمة مطلق المعرفة في جميع المذاهب القائلة بأصالة الحس؛ ولكنها لا تمس بسوء تلك النظرية القائلة بأصالة العقل، والتي لا تعتبر الإدراكات العقلية تابعة للإدراكات الحسية. وأتباع مثل هذه النظرية يستطيعون توضيح نظرياتهم الفلسفية على أساس البديهيات العقلية وإثبات القيمة المطلقة لها. وسوف يتضح هذا الموضوع في البحوث القادمة بإذن الله تعالى بشكل أفضل.

(المحاضرة التاسعة)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

بعد الاعتراف بالواقع الخارجي المستقل عن إدراك الإنسان، وبعد الاعتراف بإمكان معرفته، فإننا نواجه هذه الأسئلة:

أ تكون كلّ الواقعيّات قابلة للمعرفة، أم بعض الواقعيّات الخارجية ليست قابلة للمعرفة، أو على الأقلّ لا يمكن نفي احتمال وجود واقع لا تتيسر معرفته؟

وهذه الواقعيّات التي نستطيع معرفتها؛ هي تعرف معرفة كاملة أم نعرف منها وجهاً واحداً أو عدة وجوه معينة تتناسب مع وسائل الإنسان في المعرفة، أو على الأقلّ هناك احتمال لأن تبقى بعض الجهات مجهولة لهذا الواقع المعلوم؟

و معرفتنا بهذا الوجه الخاصّ هي مطابقة تماماً للواقع الخارجي أم تلك المعرفة المحدودة هي نسبيّة أيضاً، أو على الأقلّ لانملك دليلاً على مطابقتها للواقع؟

أم أن معارف الإنسان مختلفة: بعضها حقيقة مطلقة وبعضها

نسبيّة؟

وفي هذه الحال يطرح سؤال آخر وهو: أيّة معرفة صحيحة تماماً

ومطابقة للواقع، وأيها خطأ أو صحيحة بشكل نسبيّ؟

وكون المعرفة حقيقة مطلقة أو خاصّ بلون خاصّ من المعرفة

كالحاصل بوساطة وسائل معيّنة، أم يشمل كلّ ألوان المعرفة فكّلها

فيها خطأ وحقيقة؟ وأخيراً ما هو المعيار لمعرفة الحقائق من

الأخطاء، والإدراكات المطابقة للواقع من الإدراكات غير

الصحيحة أو نصف الصحيحة؟

هذه أهمُّ الأسئلة التي تطرح في علم المعرفة، وقد أجابت عنها المذاهب الفلسفية المختلفة بإجابات متفاوتة.

وقبل ذكر الأجوبة التي أُعطيت لهذه الأسئلة أو يمكن ان تعطى لها، يحسن بنا أن نوضح السؤال كي لانقع في سوء تفاهم أو مغالطة.

لقد استعملت كلمة (المعرفة) في كلِّ هذه الأسئلة. وصحيح أننا قد قلنا في المحاضرة الخامسة أنَّ مفهوم المعرفة بديهي لا يحتاج إلى تعريف، ولكن لما كان بعض المذاهب الفلسفية قد اتخذ لنفسه اصطلاحاً خاصاً، ولاسيما بملاحظة الكلمات المختلفة في اللغات المتنوعة للحكاية عن ذلك، لذا يلزمنا أن نؤكد على أنَّ مقصودنا من المعرفة هو مطلق الوعي والاطلاع سواء أكان بوساطة أم بغير وساطة، ولا يختص بالمعرفة الحسية والتجريبية. ولا بأيّ لون خاص آخر.

نعم إذا كان هناك اشخاص يرون أنَّ وسائل المعرفة منحصرة بالحس والتجربة فإنَّ المعرفة ستكون — من وجهة نظرهم — مساوية للإدراك الحسي والتجربي إذن يجب قبل الدخول في صميم البحث أن نعرف أولاً أتكون وسائل المعرفة منحصرة بالحس والتجربة، وبالنتيجة تصبح المعرفة الإنسانية محدودة بالمعرفة الحسية والتجريبية، أم هناك ألوان أخرى من المعرفة تحصل من طرق أخرى؟ ولهذه المسألة أهمية كبيرة من ناحية أخرى، لأنَّ وسائل المعرفة إذا كانت محدودة بالحس فسيصبح الواقع الذي يمكن إثباته منحصراً بالموجود المادي المحسوس فقط، ويتعذر علينا تماماً إثبات واقع آخر وراء المادة والماديات.

وسائل المعرفة:

يوجد اختلاف واسع بين الفلاسفة منذ العهد اليوناني القديم حول وسائل المعرفة، وأهم ما وقع فيه الخلاف يدور حول محورين: أحدهما القيمة، حيث يكون السؤال: أيهما أكبر قيمة: المعرفة الحسية أم المعرفة العقلية؟ و بعبارة أخرى: أيهما قابل للاعتماد أكثر: الحس أم العقل؟

والمحور الثاني الأصالة، حيث يكون السؤال: ما هو الأصل في المعرفة الإنسانية، أهو الحس، والعقل ليس إلا وسيلة لتعميم الإدراكات الحسية، أم أن العقل أيضاً وسيلة أصيلة ومستقلة؟ ولكنه على أي حال لم يكن هناك اختلاف حول اعتبار الحس والعقل وسيلتين للمعرفة.

أما في العصور الأخيرة فقد ظهرت في أوروبا مذاهب فلسفية مثل (الوضعية)^١ أفرطت كثيراً في الاتجاه الحسي حتى كأن وسائل المعرفة قد انحصرت في الحس والتجربة ولا وجود لوسيلة أخرى هي «العقل»! وعلى هذا فهي ترفض الفلسفة بعنوان أنها «مجموعة من المعارف العقلية والميتافيزيقية».

وللوضعية اتجاهات مختلفة من حيث الشدة والحدة: والاتجاه المعتدل منها لا ينكر وجود العقل بعنوان كونه قوة لإدراك المفاهيم المنطقية والرياضية وهو يحاول إعادة المفاهيم الفلسفية للمفاهيم المنطقية، ولكن أتباع فلسفة التحليل اللغوي (لينغويستيك) يعتقدون أن المفاهيم العقلية تتمتع فقط بناحية

١- الوضعية مذهب أشاد أسسه أغوست كنت الفرنسي، وهو يقوم على أساس الاكتفاء بالتجربة الحسية المحضة.

لفظية صرفة، وهي في الحقيقة رموز للإدراكات الحسية والتجريبية وليس التفكير والتعقل إلا حديثاً ذهنياً (حديثاً مع النفس) وكلاماً غير ملفوظ، وتعود البحوث الفلسفية إلى توضيح الاصطلاحات، ويصرّح بعض الوضعيين المحدثين أن المسائل الميتافيزيقية «ألفاظ جوفاء»! لأنّ اللفظ الذي له معنى - من وجهة نظره - هو الحاكي عن أمر حسيّ، والكلام الذي له معنى هو ذلك الذي يمكن إثبات صحّته أو عدمها بالتجربة، ولما كانت المسائل الفلسفية محرومة من هذه الخاصية فهي إذن ألفاظ لا معنى لها!

ومن الواضح أنّ دراسة كلّ هذه المسائل ونقد كلام أصحاب المذاهب المختلفة يحتاجان إلى مجال واسع وبحث مفصّل، ولما كانت دراستنا هذه موجهة بصورة خاصّة إلى الماركسية - والماركسيون يرون أنفسهم أنّهم من المخالفين للوضعيين - لهذا لانشعر بحاجة إلى تطويل البحث.

ونشير فقط إلى بعض الملاحظات المهمّة وهي تتضمن أصول هذه البحوث:

١- المعرفة بمعناها العام^١ أوسع بكثير من المعرفة الحسية والعقلية، وهي تشمل ألوان العلوم الحضورية والوحي والإلهام والمشاهدات العرفانية، ونحن نعلم أنّه قد وجدت منذ العهود القديمة اتجاهات عرفانية وإشراقية بين بعض الفلاسفة، وحتى في العصور المتأخّرة ظهر بعض الفلاسفة في أوروبا من قبيل برجسون

١- تستعمل المعرفة أحياناً بمعنى خاص وتكون في مقابل (العلم)، ويذكر بعض الفروق بينهما، أمّا هنا فالمقصود هو أيّ لون من العلم والوعي والاطلاع.

وهم يعتبرون المعرفة الحقيقية مقصورة على المشاهدات العرفانية ولكن لما كانت هذه المعرفة شخصية غير قابلة للانتقال الى الآخرين فهذا لا يمكن الاعتماد عليها في المناقشات العلمية والفلسفية.

ولهذا يتناولون عادة في علم المعرفة «الحس والعقل» باعتبارهما «وسيلتي المعرفة»

٢- المقصود من الإدراك الحسي هو ذلك اللون من المعرفة الحاصل للإنسان بواسطة أجهزة الحس كالعين والأذن، ويطلق عادة على إدراكات الحواس الظاهرية، وقد استعملها «كندياك» بهذا المعنى، وقد يوسع معناها أحياناً ليشمل الإحساسات الباطنية وقد استعملها «جون لوك» بهذا المعنى الواسع، وأحياناً يوسع كثيراً حتى يشمل أي لون من الإدراك الشخصي والجزئي، فيتناول بهذا العلم الحضورى أيضاً، ولكن الحس والإحساس لا يستعمل إطلاقاً في الكليات وينسب دائماً إدراك المفاهيم الكلية لـ «العقل».

٣- يستعمل العقل في الفلسفة بمعان مختلفة، منها ما له علاقة ببحثنا:

أ- تلك القوة المدركة للمفاهيم التصورية الكلية.

ب- القوة المدركة للتصديقات الكلية او خصوص التصديقات البديهية.

ج- القوة المدركة للمفاهيم القيمة أو للخير والشر (العقل العملي). وخاصة الإدراك العقلي (بأي واحد من المعاني

السابعة) في مقابل الإدراك الحسيّ هوأنه كليّ.

٤- — للتجربة أيضاً اصطلاحات متعدّدة وأهمّها مايتي :

أ- — المشاهدة المتكرّرة لظاهرة بحيث يحصل إجمالاً العلم بوجود علّة ملازمة لتلك الظاهرة، وتطلق التجربة بهذا المعنى في المنطق الكلاسيكيّ في مقابل الحسّ والحدس والاستقراء: أي يقصد بالحسّ إدراك الظاهرة فقط بواسطة جهازها الحسيّ الخاصّ، بينما الحدس يقصد به معرفة علّتها من دون حاجة إلى تكرّرها، ويقصد بالاستقراء تجميع أفراد كليّ مادون معرفة العلّة، أمّا التجربة فهي تفيد العلم الإجماليّ بوجود العلّة عن طريق تكرّر الظاهرة.

ب- — مطلق المشاهدة الحسيّة والوجدانيّة أو مطلق الإدراك المباشر وبلا وساطة^١، والتجربة بهذا المعنى تكون مرادفة للمشاهدة تقريباً.

ج- — المعرفة التفصيليّة لعلّة ظاهرة ما بواسطة الوضع والرفع أو تغيير ظروفها، وخصوصية التجربة بهذا المعنى أنّه قد لوحظ في مفهومها « العمل »، ويقصد بها هذا المعنى عندما تترجم بها كلمة « پراتيك ».

ومن الواضح أنّ إثبات حكم عن طريق التجربة بالمعنى الأول والثالث هو في الواقع لون من الاستدلال العقليّ، ويقصد غالباً من التجربة التي يؤتّى بها قرينة للحسّ هي التجربة بالمعنى الثاني والتي تختصّ أحياناً بالتجارب الخارجيّة (الحسّ

١- المقصود من الإدراك بلا وساطة هنا هو ذلك الإدراك الذي لا يحصل بواسطة التفكير والاستدلال ولا بواسطة التعبد ولا الاعتماد على إخبار الآخرين.

الظاهري) وقد تعمّم لتشمل التجارب الداخليّة (الحسّ الباطنيّ) أيضاً، ولا بدّ أن نضيف هنا أنّهم قد يستعملون «الحسّ» في مورد التصوّرات، و «التجربة» في مورد التصديقات.

٥- بالالتفات إلى خاصية الإدراك العقليّ - وهي كليته - يتّضح لنا أنّ جذور التفكير الوضعيّ والتشكيك في وجود قوّة خاصّة باسم «العقل» وإدراك معيّن باسم «الإدراك العقليّ» أو إنكارهما - كلّ هذا لا بدّ أن يبحث عنه في مسألة وجود «الكليّ الطبيعيّ» وكيفيّة إدراكه، والتي كانت منذ أقدم الأزمنة مورد بحث الفلاسفة، بل أساس كثير من مناقشاتهم الفلسفيّة، وتعود الوضعيّة في الواقع إلى مذهب أصالة التسمية (الاسميّة) وهي نفس ذلك الاتّجاه القديم يتجسّم اليوم بشكل أكثر حدّة في المذهب الوضعيّ ولاسيّما في بعض فروعه^١ وهم يقولون:

إنّ الإدراك الحقيقيّ هو ذلك الإدراك والمعرفة الحاصلة بفضل الحواس وهي تبقى بعد انقطاع ارتباط أجهزة الحسّ بالخارج في قوّة الحافظة، وأقصى ما يوجد هو أنّ الإنسان يصوغ رمزاً واحداً بصورة «لفظ» للمدرّكات المتشابهة، وعند ما يفكر أو يتحدث فمكان أن يتذكّر أو يذكر كلّ المدرّكات المتشابهة فهو يتوسّل بهذا الرمز اللفظيّ، فالإدراك الكليّ في الواقع هو التوجّه لللفظ يُجعلُ مرآةً لعدّة مدرّكات متشابهة وكلّ المفاهيم المستعملة في العلوم التحصيليّة من قبيل الذرّة والجزيء والنبات والحيوان إنّما هي من هذا القبيل، أمّا الألفاظ التي لا تحكي عن مثل هذه المصاديق المحسوسة والمتحقّقة كالعلّة والمغلول والضرورة

١- أشرنا في المحاضرة السابقة إلى هذا الموضوع.

والإمكان وسائر المفاهيم الميتافيزيقية فهي في الحقيقة الفاظ لامعنى لها.

والحاصل: أنّ الإدراك العقليّ في مورد الكليات التي لها مصداق وما بإزاء عينيّ (المعقولات الاولى) هو في الواقع ادراك رمز لفظيّ لأشياء متشابهة، وأما الكليات التي ليس لها ما بإزاء عينيّ (المعقولات الثانية) فهي الفاظ فارغة لامعنى لها، ولا يتعلق بها أيّ إدراك، لأنّها لامعنى لها و ليس لها مفاد واقعيّ.

وقد اتّخذ الوضعيّون المنطقيّون سبيلاً وسطاً، واعترفوا بلون من الإدراك الذهنيّ للمفاهيم المنطقية (المعقولات الثانية المنطقية) وألحقوا بها أيضاً المفاهيم الرياضيّة والفلسفيّة، وهم في الحقيقة يخلطون بين المعقولات الثانية المنطقية التي لامصداق لها أصلاً في الخارج، والمعقولات الثانية الفلسفية التي لها مصداق في الخارج وعروضها فقط يكون في الذهن، ولهذا الخلط نظائر كثيرة في تاريخ الفلسفة وقد أوجد مشكلات كثيرة، وسوف يتّضح بعون الله ما في هذا من الإشكال مع بيان لأنواع المعقولات وكيفية حصولها.

ولنا مع الفة الأولى موقف يتلخّص في هذه النقاط:
أولاً: أنّ ادعاء كون المفاهيم الميتافيزيقية ألفاظاً فارغة لامعنى لها هو ادعاء جزافيّ، ولو كان الأمر كذلك للزم أن لا يكون هناك فرق بينها وبين الألفاظ المهملة التي لم توضع أصلاً لاتي معنى، ولا يتفاوت إثباتها ونفيها، بينما كلّ عاقل يعلم أن أثبات «العلّة» لظاهرة ما ليس مساوياً لنفيها، وحتى أولئك الذين

ينكرون أصل العلية فهم ينفون معنى لا يتمتع بالصحة في نظرهم. والحاصل: أنّ إثبات العلية وإنكارها لهما مفهومان متناقضان، لا أن أحدهما لا معنى له.

ثانياً: يمكن أن نتصور وضع لفظ واحد لعدة أشياء أو عدة أشخاص بصورتين:

إحداهما أن نأخذ بعين الاعتبار موجودين أو أكثر ونوجد علاقة بينها وبين اللفظ، كما في تسمية عدة أشخاص باسم واحد، ففي هذه الصورة يكون اللفظ المفروض خاصاً بتلك الأشياء والأشخاص المعيّنين، ولا يكون له في هذه الحالة معنى لانتهائي.

الصورة الثانية هي أن نأخذ بعين الاعتبار عدة أفراد ثم نضع اللفظ لجهة مشتركة بينها وبين أمثالها ونظائرها، وفي هذه الصورة يصبح اللفظ دالاً على أفراد بغير نهاية، ولكننا نعلم أن الأفراد جميعاً لم يلاحظوا في الوضع، بل لوحظ فرد أو عدد من الأفراد بعنوان أنها «نموذج» ثم وضع اللفظ - حسب الفرض - لـ «كلّ أفراد النوع» أو لـ «كلّ الأمثال والنظائر» أولـ «كلّ موجود مركّب من هذه العناصر والأجزاء أو الأجهزة المعيّنة».

ومن الواضح أنّ المعاني الكلية ليست من قبيل الصورة الأولى بسبب أنها ليست محدودة من حيث كمية الأفراد والمصاديق، وعلى هذا لا بدّ أن تلاحظ - أثناء وضع اللفظ - مفاهيم من قبيل «كلّ، جميع، فرد، نوع، موجود، أمثال و...».

وفي هذه الحال يكون السؤال عن هذه المفاهيم: ما هو معنى «الفرد»؟ وإلى أي معنى يرمز هذا اللفظ؟ وبأية صورة كان معناه فإنه لا بدّ أن يكون مفهوماً كلياً يقبل الصدق على مصاديق غير محدودة. إذن لا بدّ أن نلتزم بأن

ذهننا يستطيع — من دون أن يتصوّر الأفراد كلاً على حدة — أن يأخذ بعين الاعتبار جهة مشتركة بينها بحيث تكون — في عين الوحدة — قابلة للصدق على افراد غير محدودين، وهذا هو ادراك « المعنى الكلّي » لا « اللفظ ».

النتيجة: أنّ إدراك المعاني الكلّية لا يمكن تفسيره بإدراك الألفاظ الذهنية، وإنما يوجد للمعاني الكلّية لون من الإدراك الخاص والإنسان يملك قوّة إدراك خاصّة تدرك هذه المفاهيم الكلّية وهي « العقل ».

ثالثاً: أنّ أكثر المفاهيم المستعملة في العلوم « التحصيليّة » لم تأت بصورة مباشرة من معطيات الحس، من قبيل: القوّة، المادّة، الطاقة، المغناطيس، الكهربائية، و... لأنّ معطيات الحواسّ تشكّل اللون والرائحة والصوت وما إليها، والحواسّ لا تقدّم لنا مثل هذه المفاهيم، بل تنتزع هذه المفاهيم بوساطة قوّة مدركة خاصّة من المعطيات الحسية. والقوّة التي تنتزع هي ما نطلق عليه اسم « العقل ».

رابعاً: كلّ عاقل يدرك ولو بشكل ارتكازيّ قضية « استحالة اجتماع النقيضين »، وهذه القضية — كما أشرنا إلى ذلك مراراً — هي الخلفيّة لكلّ الادراكات اليقينيّة، بينما مفاهيمها التصوريّة مفاهيم ميتافيزيقيّة وهي عند الوضعيّين فاقدة لأيّ معنى إذن كيف يمكن أن تُدرك بديهيّاً قضية لا معنى لها؟ وكيف يمكن أن تكون الخلفيّة لسائر القضايا اليقينيّة؟!

خامساً: أنّ المفاهيم المنطقيّة التي تلاحظ كثيراً في أحاديثهم لاشكّ أنّها ليست فارغة ولا فاقدة للمعنى، فالبحت مثلاً

عن التصوّر والتصديق، أو القياس والاستقراء، أو القضية الموجبة والسالبة، والكلية والجزئية لا يمكن اعتبارها غير ذات معنى ولا غير ذات فائدة، بينما هذه المفاهيم لا مصداق لها في الخارج، ولا يمكن معّدها بأيّ وجه من الوجوه رمزاً للمدركات الحسية.

إذن لابد أن تكون هناك قوة مدركة أخرى تدرك هذه المفاهيم، وهي التي نسميها بـ «العقل».

النتيجة:

لا يمكن إنكار وجود قوة مدركة و وسيلة أخرى للمعرفة غير الحسّ. ثم ننظر ماذا يملك العقل من إدراكات، وما هي كيفية إدراكه لها؟ اهو مستقلّ في عمله ولا يحتاج إلى سائر وسائل المعرفة، أم أنّ عمله يتوقف على عمل وسائل أخرى ويحتاج إليه؟

وعلى فرض الحاجة إلى سائر وسائل المعرفة فما هي كيفية هذه الحاجة؟ أهى مثل حاجة النجار إلى الخشب حيث يجرّئه ويركبه، أم مثل حاجة الحسّ للمادّة الخارجيّة لكي تدرك صورة منها، وهذه الصورة غير المادّة الخارجيّة من حيث الوجود؟

وهذه هي نفسها مسألة «أصالة الحسّ أو العقل» التي سبقت الإشارة إليها.

المحاضرة العاشرة

مقدمة:

اعترف الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة بوجود نوعين من المعرفة (الذهنية - والعينية).

فالمعرفة الذهنية تختصّ بالمفاهيم المنطقية، والمعرفة العينية تشمل كلّ العلوم الحقيقية (غير الاعتبارية)، وكانت الفلسفة (بمعناها العام) تمتدّ لتشمل كلّ هذه بأجمعها.

وعلى أساس هذا التقسيم تنقسم المفاهيم العقلية إلى فئتين الأولى والثانوية: فالمعقولات الأولى كانوا يربطونها بالفلسفة والعلوم، والمعقولات الثانية يربطونها بالمنطق، وبقي هذا التقسيم الثنائي كما في السابق لدى الفلاسفة الغربيين، ونستطيع أن نجد نماذج من هذا في أحاديث الفلاسفة الغربيين المعاصرين، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل. فالوضعيون المنطقيون يحاولون إلحاق المفاهيم الرياضية بالمفاهيم المنطقية، وبعبارة أخرى فإنهم يحاولون إظهار المعرفة الفلسفية بعنوان أنها معرفة ذهنية.

أمّا الفلاسفة الاسلاميون فقد قسموا المفاهيم غير المنطقية إلى فئتين:

فئة أسموها بـ «المعقولات الأولى الفلسفية» التي يبحث عنها في العلوم الخاصة، وفئة أخرى أطلقوا عليها اسم «المعقولات الثانية الفلسفية» وهي تبحث في «الفلسفة الأولى».

إذن تنقسم المفاهيم الكلية عندهم إلى ثلاث فئات:

١- المعقولات الأولى (وهي منطقة نفوذ العلوم).

٢- المعقولات الثانية الفلسفية (وهي منطقة نفوذ الفلسفة).

٣- المعقولات الثانية المنطقية (وهي منطقة نفوذ علم

(المنطق).

واحدى فوائد التقسيم الثلاثي هي أنه يستطيع توضيح الفرق الأساسي بين البحث الفلسفي والبحث العلمي (بالمعنى الخاص)، وأنه يبين - إلى حد ما - حدود كل منهما، ولو أنه لا ينبغي تلقي العمل في تحديدهما وتعيين مصاديق كل منهما على أنه عمل تام كامل، بل توجد هناك موارد مبهمة تحتاج إلى بحوث دقيقة وعميقة أكثر.

والملاحظة التي نراها لازمة في هذا المضمار هي أن هذا التقسيم الثنائي أو الثلاثي للمعقولات لا يشمل المفاهيم الاعتبارية (بالمعنى الأخص) كالملكية والزوجية والرئاسة...، وتعود هذه المفاهيم في الواقع إلى استعمال مجازي للمفاهيم الأخرى.

وأما المفاهيم القيمة والأخلاقية (الحسن والقبح) فلها قصة أخرى لعلنا نتناولها - بعون الله - في نهاية هذا البحث.

انواع المعقولات:

لما كانت خاصة الإدراكات العقلية هي كليتها فلهذا نستطيع أن نعد «المعقول» مساوياً لـ (الكلي).
وهنا نتناول المفاهيم الكلية بالبحث فنبين أنواعها وكيفية حصولنا عليها.

وقبل الدخول في انواع المعقولات نذكر هذه الملاحظة: وهي أننا - كما ذكرنا في المحاضرة السابعة - فإن كيفية الإدراك العقلي ليست مورد اتفاق جميع الفلاسفة العقلين، فأتباع افلاطون يعتقدون بكون المعقولات موجودات مجردة، ولها - بصرف النظر عن إدراك الإنسان أو أي موجود عاقل آخر - وجود عيني

وخارجي^١.

ولكننا نؤيد النظرية القائلة أن وجود المفاهيم العقلية ليس مستقلاً عن الإدراك ، والبحث الفتي حول هذا الموضوع يحتاج إلى مجال أوسع.

قلنا إن المفاهيم الكلية (بغض النظر عن الاعتباريات بالمعنى الأخص والمفاهيم القيمة) تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول:

المعقولات الأولى او المفاهيم الماهوية التي تحصل بعد الإدراكات الجزئية في جهاز الذهن الخاص بالمفاهيم، مثل مفهوم الإنسان، الحيوان، النبات وأمثالها، ومن هنا قيل: «لا يتحقق شيء في العقل مالم يتحقق قبل ذلك في الحس».

ولكن هذا الكلام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان المقصود من «المدركات الحسية» هو مطلق المدركات الجزئية والشخصية بحيث تشمل المعلومات الحضورية؛ لأنّ قسماً من المفاهيم ليس له مصداق حسي بالمعنى المعروف، ولم يأت من تجريد المدركات الحسية، وإنما هو مأخوذ من المعلومات الحضورية مثل مفهوم النفس والمفاهيم المأخوذة من حالات النفس وقواها.^٢

و يعرفون عادةً هذه المفاهيم (المعقولات الأولى) بأنّها:

« تلك المفاهيم التي عروضها واتصافها معاً في الخارج».

١- يمكن ملاحظة نظير هذا الاتجاه في نظرية أصحاب معرفة الظواهر (من قبيل آدموند هوسرل) حيث يعتبرون الذات والماهية لأي شيء موجوداً مثاليّاً خارج ظرف الزمان، ويمكن معرفتها بالشهود (Wesensschau)

٢- سوف يأتي توضيح هذا الموضوع في المحاضرة الرابعة عشرة.

النوع الثاني:

المعقولات الثانية المنطقية، وهي تعرّف بأنها:

« تلك المعقولات التي عروضها واتّصافها معاً في الذهن ». أمّا كيفية وجود هذه المفاهيم فيكون بهذه الصورة: وهي أنّ الذهن بعد ان يستوعب المفاهيم الأخرى فإنّه يعود ينظر فيها، وبعبارة أخرى فإنّه يجعلها موضوعاً ويحلّلها، ثم يأخذ مفاهيم من قبيل: التصور والتصديق، الذاتيّ والعرضيّ، القضية، العكس المستوي، عكس النقيض، القياس وسائر المفاهيم المنطقية. ومن هنا فإنّ مصاديق هذه المفاهيم هي المفاهيم الأخرى التي لا وجود لها إلاّ في الذهن، فمثلاً المفهوم الذهنيّ لـ « الإنسان » هو الذي يتصف بـ « الكلية » و « الذاتية » وأمثالهما، لا الإنسان الخارجيّ.

النوع الثالث:

المعقولات الثانية الفلسفية التي تعرّف بأنها:

« تلك المعقولات التي عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج ».

من قبيل: العلة والمعلول، الواجب والممكن و...، لأنّه صحيح أنّ الأشياء الخارجية هي التي تتصف بهذه الصفات، ولكن هذه الصفات ذاتها ليست أموراً عينية تعرض موصوفاتها في الخارج، أي أنّها ليس لها « مقابل خارجي ».

هذه المفاهيم من جهة أنّ عروضها ذهنيّ فهي تشبه المفاهيم المنطقية، ومن جهة أنّ اتّصافها في الخارج فهي تشبه المفاهيم الماهوية، ولهذا فهي تشبه على البعض مع النوع الأوّل من المعقولات، وتشبه على البعض الآخر مع النوع الثاني من المعقولات، وكما أشرنا في المحاضرة الماضية فإنّ الوضعيّين

المنطقيّين قد ألحقوا المفاهيم الفلسفيّة بالمفاهيم المنطقيّة، وهذا في الواقع خلط بين هاتين الفئتين من المعقولات.

وكذا « كانت » فقد عدّ المقولات الاثنتي عشرة من خواصّ الذهن، ومن جملتها مفهوم العليّة الذي هو مفهوم فلسفيّ فقد عدّه من جملة المفاهيم الذهنيّة ولهذا أنكر العليّة في الخارج، وهذا في الواقع لون آخر من الخلط بين المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة^١.

ومن ناحية أخرى: فقد نشأت مشكلات فلسفيّة كثيرة من جرّاء الخلط بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة، ونذكر نموذجاً لذلك اختلافهم في أنّ « الإمكان » حقيقيّ أم اعتباريّ.

إذن لابدّ من معرفة الفرق بين أنواع المعقولات بصورة دقيقة لئلاّ نبتلى بمثل هذه الاشتباهات، ولكي نستطيع توضيح هذه المغالطات الناشئة من الخلط والاشتباه.

ويعتبر تشخيص المفاهيم المنطقيّة من بين الأنواع الثلاثة للمعقولات أسهل من سائر الأنواع، لأنّه بأدنى تأمل يمكن معرفة هذه الخاصيّة وهي « أنّها لا تنظر إلى خارج الذهن بل هي تبين صفات وخصوصيّات المفاهيم الذهنيّة »، ولهذا كان عنوان « الثانية » مناسباً تماماً لهذه المفاهيم، لأنّه مالم توجد مفاهيم في الذهن فإنّه لا مجال لوجود المفاهيم المنطقيّة.

ولكن تمييز المعقولات الأولى من المعقولات الثانية الفلسفيّة ليس بهذه السهولة، حتّى أنّ بعض كبار الفلاسفة قد زلّت أقدامهم أحياناً في تشخيص وتمييز بعضها من البعض الآخر.

وكذا عنوان « الثانية » للمفاهيم الفلسفيّة فهو ليس عنواناً

١- سوف يأتي توضيح هذا الموضوع في المحاضرة القادمة.

مناسباً تمام المناسبة، لأن هذا العنوان يوهم أنّ المفاهيم الفلسفية مثل المفاهيم المنطقية لا بدّ أن تنتزع من مفاهيم أخرى من حيث كونها مفاهيم ذهنية، بينما ليس الأمر كذلك. وإنما هذه المفاهيم تنتزع من المعلومات الحضورية بنشاط ذهني خاص في المرحلة الأولى، ثمّ تصبح المفاهيم الماهوية أو تلك الفئة من المفاهيم الفلسفية التي انتزعت في المرحلة الأولى وسيطة في المراحل الأخرى ليلتفت الذهن إلى الوجودات الخارجية وعلاقاتها فينتزع مفاهيم فلسفية أخرى.

وإذا كان عنوان «الثانية» مناسباً لهذه المفاهيم الحاصلة في المراحل اللاحقة، فإنّه غير مناسب ولا معبر عن جميع المفاهيم الفلسفية، ومن الأفضل الاكتفاء في توضيحها بعنوان «الفلسفية». ولكي يتضح الفرق بين المعقولات الأولى والمعقولات الفلسفية لا بدّ من التعمق أكثر في كيفية حصولها:

قلنا سابقاً أنّ وجود أيّ مفهوم كلي يكون مسبقاً بإدراك جزئيّ وشخصيّ، أي لا يصبح الإنسان مستعداً لإدراك المفهوم الكلي إلا بعد إدراكه للمصداق الجزئيّ، سواء أدرك هذا المصداق الجزئيّ بوساطة الحواس الظاهرية أم بوساطة الحواس الباطنية والمشاهدات الحضورية، إذن عندما تظفر النفس (أنا المدرك) بعلم جزئيّ بشيء خاص فإنّ ذلك ينعكس في مرتبة من الذهن بشكل مفهوم كليّ يختلف عن الإدراك الجزئيّ ولا يحكي عن شيء خاص بصورة منحصرة بل يكون قابلاً للانطباق على أفراد غير محدودة. مثلاً بعد أن نعرف عدداً من أفراد الإنسان يصوغ ذهننا مفهوماً كلياً لا يعكس فرداً خاصاً من الإنسان بل يقبل الانطباق على أفراد بغير نهاية وبخصائص ومشخصات متنوعة وفي مختلف

الأزمنة والأمكنة، ونستطيع أن نشبه هذا اللون من المفاهيم الكلية بـ «ال قالب الخالي» حيث ينطبق على المدركات الجزئية بصورة متساوية، وهو يعين فقط حدودها، ومن هنا قالوا: «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي»، وهي لا تقتضي الوجود أو العدم، ولا الوحدة أو الكثرة، ولابقية الأمور المتقابلة، ويسمى هذا اللون من المعقولات بالمفاهيم الماهوية أو المعقولات الأولى.

ولا ينتهي نشاط الذهن في صياغة المفاهيم من المدركات الجزئية والشخصية عند هذا الحد، بل يستطيع الذهن أن يصوغ مفهوماً لذات «الوجود» من دون أن يجعل له حدّاً، وهو مفهوم «الوجود»، ويستطيع أيضاً أن يصوغ مفاهيم لعلاقات الموجودات وشؤونها دون أن يأخذ بعين الاعتبار حدودها الماهوية، مثل العلية والمعلولية، الجوب والإمكان و...، بل يستطيع أن يعكس اللاوجود أو فقدان الصفة الوجودية بصورة مفهوم عديم، مثل مفهوم الاحتياج، الانتهاء و... وهذه المفاهيم ونظائرها -مما ينتزع بعضه بوساطة البعض الآخر- تشكّل «المعقولات الفلسفية».

والفرق الأساسي بينها وبين المفاهيم الماهوية هو أنّ المفاهيم الماهوية مبيّنة لحدود الموجودات، أمّا المفاهيم الفلسفية فهي تبين انحاء الوجود وأطواره بغض النظر عن الحدود الماهوية للموجودات. ووجود هاتين الفئتين من المفاهيم منوط بلونين من العمل الذهني.

واهمّ فرق بينهما في كيفية الوجود هو أنّ حصول المفاهيم الماهوية ليس مشروطاً إلّا بتقدّم إدراك جزئيّ واحد أو أكثر من ذلك، أمّا حصول المفاهيم الفلسفية فهو -علاوة على الشرط المذكور- محتاج إلى تحليل ذهنيّ خاصّ يتمّ عادةً نتيجةً لمقارنة

معلوماتين حضوريين او نحوين من الوجود العيني ببعضهما.

كما يحدث في مقارنة النفس بحالاتها التي تعرض عليها حيث تُعَدُّ الذهن لإدراك مفهوم الاستقلال والاحتياج، ثم مفهوم الجوهر والعرض، ولو لم تتم هذه المقارنة لما وجدت مثل هذه المفاهيم حتى لو تكررت الإدراكات الجزئية مئات المرات، ولهذا كانت المفاهيم الفلسفية «مزدوجة» مثل: الواجب والممكن، العلة والمعلول، الواحد والكثير، بالقوة وبالفعل، المجرد والمادي، الثابت والسيال و...، فكل زوج من هذه يرتبط بتقسيم خاص للموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة.

واخيراً فهناك لون آخر من النشاط الذهني يجري على المفاهيم الذهنية من حيث كونها مفاهيم ذهنية، لا من جهة أنها مرآة للخارج، اي أنّ الذهن يلاحظ المفهوم بشكل مستقل (لابصورة مرآة) ثم ينتزع مفاهيم من قبيل التصور، الكلى، الجنس، النوع... وهذه هي المفاهيم المنطقية.

هذه الفئة من المفاهيم — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — متميزة تماماً، ومجال البحث فيها أيضاً معين بدقة، حيث يبحث عنها في علم المنطق فقط، وكل بحث منطقي فهو يقتصر على دراسة هذه المفاهيم، وعلى هذا فإذا تطرق الحديث في علم المنطق الى مفاهيم أخرى كالمفاهيم الماهوية او الفلسفية فهو حديث استطرادي وتطقي وعلى سبيل العارية، كما إذا بحث في علوم أخرى عن هذه المفاهيم المنطقية فإنه سيكون بحثاً منطقياً قد جيء به هنا على سبيل العارية لمناسبة ما.

ولكن مثل هذه الملازمة الواضحة ذات الطرفين لا يمكن الظربها في سائر المفاهيم بصورة دقيقة لأن بعض المفاهيم

الانتزاعية متاخمة للمفاهيم الماهوية إلى الحد الذي يشبه الأمر على أصحاب النظر أنفسهم، من قبيل «الكل، الجزء»، «المساواة أو الكبر أو الصغر» مما يبدو لأول وهلة أنه مأخوذ من المدركات الحسية، بينما الحس لا يستطيع أن يدرك سوى اللون أو الشكل أو سائر الخواص المحسوسة للجسم، ونحن لا نملك أي حس لإدراك مثل هذه المعاني، وحتى مفهوم المادة والطاقة فإننا لانحصل عليه بصورة مباشرة عن طريق الحواس.

ومن ناحية أخرى فإنه لم يعين حد دقيق للفلسفة والعلوم المختلفة بحيث يكون مورد اتفاق جميع الفلاسفة والعلماء، وإنما استمرت الخلافات حول الفلسفة الأولى (المتافيزيقيا) فهي تشمل بحث معرفة الله، ومعرفة المعاد وما من هذا القبيل أم أن كل واحد من هذه المواضيع علم مستقل، ولو أنه يشارك الفلسفة الأولى في الأسلوب.

كما أن الخلاف قائم في أن علم الاخلاق وعلم الجمال وعلم النفس فهي من العلوم الفلسفية أم لا! والعلوم (بالمعنى العام) أيكون تصنيفها على أساس أساليب البحث أم حسب الموضوعات أم على أساس الغايات والنتائج؟

والشيء الوحيد الذي يمكن التأكيد عليه بشكل قاطع هو أن أكثر المعقولات الفلسفية كلية مما لا اختصاص له بنوع معين من الموجودات يبحث عنه في الفلسفة الأولى، وهي نفس تلك المسائل التي سميت منذ الأزمان الغابرة بـ «الأمر العامة».

وأما التعيين الدقيق لمنطقة نفوذ الفلسفة والعلوم وتعيين محل البحث من المعقولات الفلسفية الخاصة فذلك يتوقف على كيفية تعريفنا للفلسفة والعلم وإلى حد تتسع دائرة كل منهما، فمثلاً إذا

كانت حدود العلم منحصرة بالمفاهيم التجريبية غير الانتزاعية فستصبح كل هذه المفاهيم متعلقة بالفلسفة، وحينئذ تغدو كل فئة من المفاهيم الانتزاعية الخاصة متعلقة بفلسفة خاصة، أو فليجعل لها مثل الرياضيات علم خاص (يكون برزخاً بين الفلسفة والعلوم التجريبية).

ونرى من اللازم علينا هنا أن ننبه على ملاحظة تتلخص في أنه على الرغم من هذا الإبهام الحاصل في تعيين الحد الدقيق بين المفاهيم الماهوية والفلسفية فإنه لا يوجد أي غموض في تعيين الحد للمفاهيم المنطقية (ولهذا لا يوجد تفسير يمكن قبوله للاحاق البحوث الفلسفية بالبحوث المنطقية) أو بالعكس، ولكنه مع الأسف الشديد قد تورط في هذا الاشتباه عدة من الفلاسفة الغربيين ولاسيما منذ عصر «هيجل» فما بعد، فبدأ الاضطراب والحيرة في فلسفتهم، ونحن لانستطيع في هذا المجال المحدود ان نشبع هذه الأمور تحقيقاً.

المحاضرة الحادية عشرة

مقدمة:

بعد أن أثبتنا أنّ وسائل معرفة الانسان ليست منحصرة بالحسّ وإنما لابدّ من عدّ العقل وسيلة أخرى للمعرفة نواجه هذا السؤال: أيكون عمل العقل تجريد وتعميم الإدراكات الحسيّة فقط، أم أنّ له إدراكاً مستقلاً؟ وبعبارة أخرى: ماهو الأصل في المعرفة؟ أهو الحسّ أم العقل له أصالة أيضاً؟

عادةً ينقسم الفلاسفة في الجواب على هذا السؤال إلى فئتين هما: «أصحاب أصالة الحسّ» أو «الحسيّون»، و«أصحاب أصالة العقل» أو «العقليّون».

ولكن هذا التقسيم يتمّ أحياناً حول محور قيمة الإدراكات، فيسمّى الأشخاص الذين يعتبرون المعرفة الحسيّة أكثر قيمة بـ «الحسيّين»، والأشخاص الذين يولون الإدراكات العقليّة قيمة أعظم بـ «العقليّين»^١.

أما المسألة الأولى فيقال في تفصيلها أحياناً: ان الأصل في التصورات هو الحسّ، وكلّ التصورات العقليّة (الكلّيّة) تنتهي إلى تصورات حسيّة، ولكنّه في الإدراكات التصديقيّة تكون للعقل أصالة أيضاً

وبعبارة أخرى:

فإنهم يقولون بأصالة الحسّ في التصورات ولكنهم يقسمون

١ - و يوجد لأصالة العقل اصطلاح آخر حيث يستعمل في مقابل أصالة الذوق والشهود العرفانيّ.

التصديقات إلى مجموعتين:

إحداهما «تجريبية»، والأخرى «تعقلية»، ويخصّون كلّاً منهما بمنطقة نفوذ معيّنة.

فالفلاسفة القائلون بأصالة التجربة ويكون التصديقات العقلية تابعة للتجربة أيضاً فإنّهم يسمّون بـ «التجريبيين».

أمّا الفلاسفة القائلون بأصالة للعقل في مجاله الخاصّ به فيطلق عليهم اسم «التعقليين».

وكذا يقال في تفصيل المسألة الثانية بأنّ القيمة تكون للحسّ والتجربة في الأمور المادّية والطبيعية، وللعقل في الأمور المتعلقة بماوراء الطبيعة.

ولا يفوتنا أن ننبّه هنا إلى أنّ للفلاسفة الذين يسمّون بـ «العقليين» و «التعقليين» آراء ونظريات مختلفة، ولهذا يجب دراسة كلّ نظريّة منها على حدة، ولكي لا يطول البحث فقد اصطفينا للدراسة ثلاثة نماذج من القائلين بأصالة العقل في التصورات ثمّ ننقل إلى دراسة نظريّات الحسين.

أصالة العقل في التصورات

نظريّة افلاطون:

أشرنا في المحاضرة السابعة إلى أنّ إدراك الكلّيات في رأي افلاطون هو عبارة عن تذكّر الإدراكات التي ظفرت بها روح الإنسان قبل التعلّق بالبدن وذلك عندما كانت تعيش مع الحقائق المجردة.

وحسب هذه النظريّة لا يكون للإدراكات الحسيّة أيّ تأثير في ظهور المفاهيم العقلية، بل أقصى ما ينسب عندئذ للحسّ من تأثير هو أنّه يُعِدّ النفس لتذكّر الإدراكات العقلية، وعلى هذا يصبح العقل

مستقلاً ومستغنياً عن الحسّ في إدراك التصوّرات الكلية، وإن كان محتاجاً للحسّ في تذّكرها.

إنّ قبول نظرية افلاطون يتوقف على التسليم بعدّة أمور أخرى: أحدها: أنّ كلّ ماهيّة تتحقّق في هذا العالم المادي لها فرد مجرد في عالم ماوراء الطبيعة يتمتّع بجميع كمالات تلك الماهيّة، وكلّ فرد من الافراد الماديّة إنّما هو ظلّ لذلك الفرد المجرد ويكتسب منه كمالاته دون أن ينقص منه شيء، ولهذا يطلق على ذلك الفرد المجرد اسم «ربّ النوع» للأفراد الماديّة^١.

الثاني: إنّ روح الإنسان قد كان موجوداً في عالم فوق عالم الطبيعة قبل تعلّقه بالبدن.

الثالث: إنّ روح الانسان قد شاهد وأدرك الحقائق المجردة في ذلك العالم.

الرابع: إنّ الإدراكات الحسيّة التي تحصل بوساطة الأجهزة الحسيّة تُعيّد النفس لتذكّر المعلومات السابقة.

وعلى أساس هذه المقدمات فقد اعتقد أفلاطون بأنّ إدراك الكليات وتصوّر المفاهيم العقليّة إنّما هو تذّكر الإدراكات التي كانت تتمتّع بها الروح الإنسانيّة بالنسبة للحقائق المجردة (المثّل) و ذلك قبل تعلّقها بالبدن.

ولكن هذه الأمور الأربعة قابلة للمناقشة، وعلى فرض أنّها صحيحة فنحن لانستطيع أيضاً أن نعدّ تذّكر الإدراكات السابقة نفس التصوّرات الكلية، و ذلك لأنّ إدراك الروح — حسب

١— إنّ أرباب الأنواع هي «مثّل» افلاطون التي تكون مجردة تماماً وليس لها أية صفة مادية من قبيل الامتداد واللون وغيرهما، ويجب أن لا تختلط هذه بالموجودات المثاليّة والبرزخية التي لها صفات مشتركة مع الماديات.

الفرض — لكلّ واحدة من الحقائق المجردة إنّما كان إدراكاً شخصياً لموجود عينيّ متميّز، و مجردٌ أن يكون ذلك الموجود متمتّعاً بكمالات جميع أفراد النوع لا يوجب أن نعتبر إدراكه إدراكاً للكلّي بالنسبة إلى النوع، لأنّ معنى الإدراك الكلّي هو أنّ الذهن يدرك قالباً مفهوماً يقبل الانطباق على كلّ واحد من الأفراد، و من الواضح أنّ إدراك حقيقة مجردة تتمتع بكمالات جميع افراد النوع لا يقبل الانطباق على كلّ فرد من افراد ذلك النوع. إذن لا يمكن اعتبار مثل هذا الإدراك إدراكاً كلياً و مفهوماً عقلياً للأنواع المادية.

و من الضروريّ أن نذكر بأنّ نظرية افلاطون لا يمكن تطبيقها إلّا في المفاهيم الماهويّة، و لا يمكن الاستفادة منها في المفاهيم الفلسفيّة و المنطقيّة (المعقولات الثانية) أبداً.

نظرية ديكارت:

يقسم ديكارت التصرّوات إلى ثلاث فئات:

- ١ — التصرّوات التي تحصل عن طريق الحواسّ، من قبيل اللون و الطعم و... و تسمّى هذه بـ «التصرّوات العارضة»^١.
- ٢ — التصرّوات الحاصلة من تركيب تصوّرات أخرى مثل تصوّر فرس ذي أجنحة، و تسمّى هذه بـ «التصرّوات الجعليّة»^٢.
- ٣ — التصرّوات التي أودعها الله في طبيعة عقولنا، ولا دخل للحسّ و التجربة فيها من قبيل تصوّر الله (الكامل المطلق) و النفس و الامتداد، و كذا مفاهيم العدد و الشكل و الحركة و الزمان،

١ — Ideas adventitious

٢ — Ideas factitious

وتسمّى هذه بـ«التصورات الفطرية»^١. و من هنا فقد اعتبر ديكارت من «اصحاب أصالة العقل الفطري».

وقد اشكل عليه معاصروه بأن هذه التصورات لو كانت فطرية للزم ان يكون الأطفال متمتعين بها، و لكن ديكارت كتب في جوابهم:

ليس المقصود من كونها فطرية هو أنّها موجودة فينا «بالفعل» منذ بداية وجودنا، وإنّما المقصود هو أنّها موجودة فينا «بالقوة» و يمكن أن تتحوّل إلى الفعلية من دون أن يؤثر الحسّ فيها، كما يقال: «إنّ بعض الأشخاص كريم بطبيعته» فإنّ هذا لا يعني أنّه كان مستغرقاً في العطاء والجود منذ ولادته.

ثم جاء بعده «لينتس» و شبّه الإدراك الفطريّ بالصورة الواقعة على عدسة الكامرا ولكنها لم تظهر بعد.

وأضاف بأنّ ظهور الإدراكات الفطرية وانتقالها إلى الفعلية يتوقّف على التجربة.

وقد كانت نظرية ديكارت تبدو أنّها تشبه نظرية أفلاطون في البدء^٢ و لكنّها بهذا التفسير تقترب نحو نظرية أرسطو (العقل الهولاني)، ولو أنّ ديكارت قبل تأثير الحسّ والتجربة على أساس أنّها العامل لانتقال الإدراكات الفطرية إلى الفعلية لم يصبح هدف هجوم التجريبيين^٣.

١- Idea Innate

٢٠- كتب ديكارت في القسم الخامس من كتابه «التأملات»: «لست اظنّ أنّي أعلم شيئاً جديداً، وإنّما أنا أتذكر ذلك الشيء الذي كنت أعلمه من قبل، أي أنّي ألفت إلى أشياء في ذهني لم أكن ملتفتاً إليها سابقاً».

٣- ليرجع من يشاء إلى الفصل الاول من كتاب جون لوك «التحقيق في الفهم البشري».

نظريّة كانت:

يعتقد «كانت» بأن المعرفة مركبة من عنصرين: مادة المعرفة الناشئة من متعلّق المعرفة وهي تحصل بوساطة الحواسّ، وتكون متأخرة عن التجربة^١، وصورة المعرفة التي هي من لوازم الفاعل للمعرفة (الذهن)، وليس لها وجود خارجي.

وتنقسم صورة المعرفة — التي هي من طبيعة الذهن ومتقدمة على التجربة^٢ — إلى فئتين: صورة الحسّاسيّة، وصورة الفاهمة.

فلكل معرفة تجريبية خاصّة قيّد زمنيّ ومكانيّ، ولكنّ الزمان والمكان لا يعرفان عن طريق الحسّ والتجربة، وإنما هما من صور الحسّاسية «المتقدمة» و منهما يأتي موضوع العلوم الرياضيّة: فموضوع علم الهندسة هو (الامتداد) من المكان، و موضوع علم الحساب (العدد) من الزمان!

ولكلّ حكم كمية و كيفية ونسبة و جهة، و لكلّ من هذه الأربعة ثلاثة اشكال فيصبح المجموع اثنتي عشرة مقولة. ولما كانت هذه المقولات غير حاصله عن طريق الحسّ والتجربة فهي إذن من لوازم الذهن ذاته، و من صور الفاهمة «المتقدمة».

١ -- Aposteriori

٢ -- Apriori

الامثال	جدول المقولات	جدول الاحكام	
كلّ الناس يموتون بعض الناس فلاسفة سقراط حكيم	وحدة كثرة جملة	كلية جزئية شخصية	من حيث الكم
الإنسان يموت ليست النفس بميتة النفس لامادية	إثبات سلب حدّ	موجبة سالبة معدولة	من حيث الكيف
الله عادل إذا كان الله عادلاً فإنه يعاقب الأشرار اليونان لأوالرومان هم اعظم شعب في العصر القديم	جوهر علية تبادل	حملية شرطية (متصلة) شرطية منفصلة	من حيث النسبة
السيارات قد تكون مأهولة الارض كروية من الضروري أن يكون الله عادلاً	إمكان وجود ضرورة	احتمالية حتمية يقينية	من حيث الجهة

ويعتقد «كانت» أن نشاط العقل النظري لا بد أن يحدّد بمنطقة نفوذ التجربة (العلوم)، ولكن عقلنا يحلّق عالياً ويريد أن يُصدر حكمه فيما وراء التجربة أيضاً، ومن هنا فهو يتصوّر ثلاثة أسس «متقدمة» لجميع الإدراكات التجريبية، وهي عبارة عن: النفس، العالم، الله. وهو يسمّيها بـ «المفاهيم العقلية المتقدمة».

إذن يعتبر «كانت» هذه المفاهيم ذهنية، أي أنها تحصل بدون تدخل الحسّ والتجربة وبصورة «متقدمة»،: المكان، الزمان، الوحدة، الكثرة، التمامية، الإثبات، النفي، الحدّ، الجوهر، العلة، التبادل، الإمكان، الوجود، الضرورة، النفس، العالم، الله. وعلى هذا فهو قائل بلون من «اصالة العقل» في التصورات، وذلك في مقابل القائلين بـ «اصالة الحس».

وتوجد إشكالات كثيرة على نظرية «كانت»، وليس من الميسور لنا استعراضها جميعاً في هذا المجال، ونكتفي بذكر بعض الملاحظات فقط:

١- يتّضح لنا من التأمل في جدول المقولات أن «كانت» قد تكلف كثيراً في تنظيمها،^١ كما نلاحظ ذلك في جعله مفهوم «التمامية» إلى جانب مفهومي الوحدة والكثرة، ومفهوم «الحدّ» إلى جانب الإثبات والنفي، ومفهوم «التبادل» إلى جانب الجوهر والعلة.

٢- ليس صحيحاً استنباط مقولة (الجوهر) من القضية

١- كأنّ كانت لم يستطع صياغة صورة ثالثة للزمان والمكان لكي يكون جهاز المفاهيم المتقدمة أكثر انسجاماً!

الحملية. وفي هذا المثال (الله عادل) لا يمكن اعتبار «الله» جوهرًا وقد عرض عليه «العدل».

٣- إنَّ الكليّة والجزئية من المعقولات الثانية المنطقية المتعلقة بعلم المنطق، أمّا الوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والجوهر والعلّة وما إليها فهي من المعقولات الفلسفية المتعلقة بالفلسفة الأولى (المتافيزيقيا)، ولا يمكن جعل الفئتين مشمولتين لحكم واحد، كما أنّه لا يمكن استنباط المفاهيم الفلسفية (من قبيل الوحدة والكثرة) من المفاهيم المنطقية (من قبيل الكليّة والجزئية)، وهو ما وقع فيه «كانت» من الخلط بين هاتين الفئتين من المعقولات.

٤- إذا كانت مفاهيم العقل المُتقدّمة (النفس، العلم، الله) من لوازم الذهن فإنّه لا يمكن اعتبار البحث عنها خارجاً عن نطاق العقل، كما أنّ حلّ المسائل الرياضية ليس خارجاً عن طاقة العقل، في نفس الوقت الذي ليست هي بحاجة إلى التجربة باعترافه هو، وإذ لم تكن من لوازم الذهن فلا بدّ من بيان كيفية ظهورها، وتفسير سبب تسميتها بـ «المتقدمة»، ولا يوجد تفسير مقبول لهذا الموضوع.

٥- إذا فرضنا أنّه يمكن الحصول على موضوعات للمعارف الحقيقية الرياضية من صور الحساسيّة (الزمان والمكان)، فلا بدّ أنّه يمكن أيضاً الحصول على موضوعات للمسائل الفلسفية من صور الفاهمة (من قبيل الجوهر، العلة، الوجود، الضرورة...) ثمّ إثبات أحكام تتمتع بقيمة تعادل قيمة الأحكام الرياضية، بينما «كانت» لا يعترف بمثل هذه القيمة للأحكام الفلسفية، وهو يسمّيها بـ «الجدلية الطرفين»، ويعدّ محاولة العقل النظريّ لحلّ المسائل

المتافيزيقية عقيمة وعابثة، وهو يسميها بـ «الديالكتيك» إمعاناً في السخرية والتحقير.

٦- لو كانت «العلّة» مفهوماً ذهنياً لا مصداق له في الخارج لما تيسر لنا إثبات الوجود الخارجي الطبيعي. لأنّ ما ندركه ليس إلّا صورنا الإدراكية، وبفضل أصل العلّة فقط نحن نستطيع إثبات وجود الأشياء العينية المؤثرة في حصول الصور الإدراكية، أمّا إذا لم نسلم بوجود العلّة في الخارج، واعتبرناها من خواصّ الذهن فكيف نستطيع ان نقول بأنّ بين الإدراكات الذهنية والأشياء العينية تأثيراً وعلّة في صميم الواقع، وعن طريق العلم بالمعلول— (الصور الإدراكية) يحصل لنا علم بالعلّة (العالم الخارجي)؟!!

٧- إنّ المفاهيم الفلسفية التي لم تأت عن طريق الحسّ والتجربة غير منحصرة بما ذكره «كانت»، ولا يوجد مجال لسائر المعقولات الثانية في جهاز المفاهيم «المتقدمة» لـ «كانت».

المحاضرة الثانية عشرة

مقدمة:

ابتدأ السوفسطائيون بطرح مسألة أصالة الحسّ في اليونان القديمة، ثم أخذ ابيقور على عاتقه أن يبيّن ذلك فلسفياً، ونقلت عنه جملة مشهورة هي:

«لا يوجد شيء في العقل إلاّ إذا كان قد وجد في الحسّ قبل ذلك». وفي أواخر القرون الوسطى اتّجه «ويليام الأوكامي» نحو أصالة الحسّ، ولحق به في العصور الحديثة كلُّ من «هابس» و «غاساندي» ثم «جون لوك» و «كندياك» ونالت رواجاً أكبر بصورة تدريجية حتّى انتهى الأمر إلى ظهور المذهب الوضعيّ.

و كان جون لوك الفيلسوف الإنجليزي التجريبيّ^١ أوّل شخص تناول مسائل المعرفة بالبحث والدراسة بصورة مباشرة، وقد كتب في مدّة تناهز العشرين عاماً كتابه المعروف (التحقيق في الفهم البشريّ) وقد خصّص الفصل الأوّل منه لنقد نظريّة «الأفكار الفطريّة» وردّ «ديكارت»، ثم تناول في الفصول الأخرى بيان كيفية ظهور التصورات والتصديقات.

و كان يعتبر التجربة الحسيّة منشأ جميع المعارف، ولكنه كان يوسّع هذا المفهوم ليشمل التجربة الباطنيّة (= المراقبة الداخلية)^٢ أيضاً.

أمّا كندياك فقد كان يعدّ الحسّ الظاهريّ المنشأ الأصليّ للمعرفة، و هو يقبل التجربة الباطنيّة على أساس أنّها إحساس

١ - Empirist

٢ - Reflexion

متعلق بإحساس آخر، ويعترف كلٌّ من هذين بوجود ما وراء الطبيعة ويقولان بصحة الاستدلال العقلي لإثبات وجود الله، وفي الواقع فإنهما يعتبران «منشأ» المعرفة منحصرًا بالتجربة الحسية، ولكنهما لا يحصران — في النتيجة — مجال المعرفة في حدود التجربة الحسية، ويعتقدان بأن العقل بما يكتسبه من الحس من مدد يستطيع أن يصل إلى معرفة وجود ما وراء الطبيعة وأن يقدم دليلاً لإثبات ذلك.

ولأصحاب أصالة الحس أيضاً نظريات مختلفة، ونحن نتناول أولاً بالبحث نظرية «جون لوك» لأنها أشهر من البقية وأكثر اعتدالاً، ثم نشير إلى نظرية «كندياك» التي تعتبر أكثر إفراطاً من سابقتها، وبعد ذلك نمرّ بصورة سريعة على نظريتي «باركلي» و«هيوم» في التصورات.

أصالة الحس في التصورات

نظرية جون لوك :

يعتقد جون لوك أن ذهن الإنسان في بدء وجوده يشبه صفحة بيضاء لم يخطّ فيها شيء ثم تأتي التجارب الظاهرية والباطنية لتوجد فيه التصورات البسيطة، وبعد ذلك يقوم الذهن بالتحليل والتركيب والمقارنة والتجريد والتعميم للمعطيات الحسية، وبهذه الصورة فهو ينتزع مفاهيم جديدة، ولو لم تكن هذه المعطيات الحسية لم تحصل هذه المفاهيم للعقل.

والتصورات البسيطة: إما أن تحصل عن طريق الحس الظاهري وتتعلق حينئذ بالكيفيات الأولية للأجسام كالامتداد والحركة، أو بالكيفيات الثانوية لها كاللون والطعم والرائحة، وإما أن تحصل عن طريق الحس باطني (المشاهدة الداخلية) و

تتعلّق عندئذ بأفعال النفس وقواها، كتصوّر الحافظة و الإرادة، وإما أن تحصل عن طريق تعاون الحسّ الظاهريّ والباطنيّ كتصوّر اللذة والألم والوجود والوحدة والعدد.

ثم تأتي التصوّرات الأكثر تعقيداً من التصوّرات البسيطة كتصوّر الجوهر و النسبة الذي يشمل ايضاً تصوّر العلّة و الغائيّة فمثلاً عندما نحسّ في شيء ثقل الوزن و النعومة و البرودة و اللون الرماديّ فإننا نسميّ التصوّر المركّب من جميع هذه الأمور بـ «جوهـر الرصا ص».

و من المقارنة بين شيئين توجد الإضافات المختلفة من قبيل الكبر و الصغر، الأبوة و البتوة. أمّا مفهوم العلّة و المعلول فهو من الإضافات التي تحصل نتيجة المقارنة بين حادثتين تحدثان متعاقبتين بشكل منتظم.

و هو يرى أنّ الحسّ الظاهريّ و الباطنيّ غير كاف لوجود التصوّرات المركّبة، و يعتقد أنّ قوّة الفاهمة ايضاً تؤثر في وجودها، و بمساعدة هذه القوّة نحن نفهم أنّ الكيفيات التي تقبل التغير تحتاج إلى شيء ينسب إليه هذا التغير وهو «الجوهر»، كذا نفهم أنّ التعاقب المنتظم لظاهرتين لا يمكن أن يكون بدون رابطة العلّية.

و الواقع أنّ جون لوك قد وفّق إلى حدّ بعيد في ردّ نظريّة «الأفكار الفطريّة» لديكارت (و ذلك حسب ظاهر كلام ديكارت و بغضّ النظر عن جوابه للاعتراضات الموجهة إليه).

و ادّعاؤه المبنيّ على أنّ ذهن الإنسان ليس فيه أيّ تصوّر بالفعل منذ البداية يمكن قبوله أيضاً.^١

١- يمكن أن يفهم هذا الموضوع من الآية (٧٨) - سورة النحل: (والله أخرجكم من

ولكن هذا لا يرد نظرية (العقل الهيلاني) أي الاستعداد الخاص للذهن الإنساني لإدراك المعاني العقلية (كما ذكر ذلك أرسطو)، بل لا يمكنه حتى نفي وجود هذه المفاهيم في أعماق الذهن و العلم اللا شعوري بها (كما حصل ذلك في الصورة المنعكسة في عدسة الكاميرا و لم تظهر بعد، أوفي الخطوط الموجودة في الأحجار القيمة التي لم تمسها يد ثم تظهر بعد التصفية و الصقل، كما مثل به ليبنتس).

و من جهة أخرى فإنه لا يوجد معيار واضح لتقسيم كميّات الأجسام و خواصها إلى «الأولية» و «الثانوية» (كما فعل ديكارت) مع إنكار كون تصوّر الكميّات الأولية أمراً فطرياً.

و كذا لا يمكن قبول الادعاء المتضمن كون المفاهيم التي هي من قبيل الوجود و الوحدة ناشئة من تعاون الحس الظاهري و الباطني، و يبدو أنّ جون لوك لما لم يستطع أن ينسب وجود هذه المفاهيم إلى أية واحدة من الحواس الظاهرية و الباطنية فقد لجأ لاعتبارها معلولة التعاون بين الحس الظاهري و الباطني!

و ليس من الصحيح أيضاً اعتبار مفهوم الكبر و الصغر و سائر الإضافات و النسب من المركّبات، و لعلّه لهذا السبب اعتبر «جون لوك» في الطبعة الرابعة من كتابه هذه المفاهيم «عديلاً» و «قسماً» للتصورات المركّبة لا «قسماً» لها!

بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفتدة لعلكم تشكرون).

١- قسم جون لوك في الطبعة الأولى من كتابه التصوّرات المركّبة إلى ثلاثة أقسام (الجواهر، الحالات، الإضافات)، و لكنّه في الطبعة الرابعة منه نظم التصوّرات بهذه الصورة: التصوّرات البسيطة، التصوّرات المركّبة، الإضافات، التصوّرات الكلية.

والإلهام من ذلك هو أنه يعتبر العلية من قبيل الإضافة والنسبة التي تحصل من ملاحظة تعاقب ظاهرتين بصورة منتظمة، بينما مفهوم العلية يحكي عن التأثير العيني وال خارجي لموجود ما في ظهور موجود آخر. صحيح أن بين عنواني «العلّة» و «المعلول» تضافاً، كما يوجد التضاف بين «العالم» و «المعلوم»، «القادر» و «المقدور» وسائر المفاهيم المتضافّة، ولكن الحديث في أننا من أين عرفنا حقيقة التأثير والتأثر الخارجيّ بين شيئين، وبأية قوة انتزعنا مفهوم العلّة و المعلول، حتّى يصل الدور إلى النسبة بين هذين المفهومين. يبدو أنّ جون لوك يريد إلقاء معرفة حقيقة العلية على عاتق قوّة الفاهمة، و لهذا فقد عدّ وجودها ضرورياً لظهور التصورات المركّبة، و لكننا علم- من جهة أخرى- أنّ هذا معناه الاعتراف بأصالة العقل!

نظريّة كندياك :^١

إنّ أوّل فيلسوف فرنسيّ قبل نظريّة أصالة الحسّ هو كندياك ، و قد خطا خطوة أوسع من جون لوك ، فاعتبر التجربة منحصرة في الإحساس الظاهريّ، و حتّى وجود قوى النفس و أفعالها كالحافظة و الإرادة فقد اعتبرها معلولة للإحساس الظاهريّ، و لهذا لم يشعر بحاجة إلى لون آخر من التجربة يتعلق بقوى النفس و أفعالها، و على العكس من جون لوك. الذي كان يعتبر الإدراك ممكناً للجسم، فقد اعتقد كندياك بأنّ الروح المجرد فقط هو الذي يستطيع التفكير و

الإحساس، وعدّ الأجهزه الحسيّة «عللاً إعدادية»^١ للإحساس فحسب.

و كان يعتقد كندياك بأنّ الحسّ الظاهريّ وحده يستطيع أن يكون منشأ ظهور الإدراكات و القوى النفسانيّة: فبقاء الإحساس إلى زمان ظهور الإحساس الجديد يكون لنا الحافظة؛ و التفات النفس إلى هذين يكون قوّة المقارنة؛ و إدراك جهات الاشتراك و الامتياز بينهما يكون الحكم الإيجابيّ و السلبيّ؛ و تكرار المقارنة و الحكم يوجد الاستدلال، و كذا خاطرة الإحساس المطبوع توجد الرغبة، و الرغبة الغالبة توجد الإرادة. إذن جميع أنواع القوى النفسانيّة و أفعالها و ليد الإحساسات الظاهريّة، و كلّ الحياة النفسيّة إنّما هي إحساس قد تغيّر شكله!

فالقسم الأساسيّ من نظريّة كندياك الذي هو موافق لنظريّة جون لوك توجه إليه نفس الإشكالات الموجهة إلى نظريّة لوك . و الاختلاف الأصليّ بين هاتين النظريّتين يمكن تلخيصه في نقطتين:

إحداهما تجرّد الإدراك ، و الأخرى إنكار قوى النفس و أفعالها، و إعادة هذه إلى الإحساسات الظاهريّة و العادات الحاصلة من تكرارها.

أمّا تجرّد الإدراكات فهو مورد تأييدنا، و سوف يأتي توضيحه في المحاضرات القادمة بإذن الله تعالى، و أمّا إعادة كلّ الحياة النفسيّة إلى الإدراك الحسيّ مع تغيير شكله فهو ادّعاء مثير للاستغراب، و الحدّ الأقصى هو أنّه يمكن قبول الإحساس

الظاهريّ بعنوان كونه شرطاً و أرضيّة لتحقيق بعض الأفعال و الانفعالات النفسيّة و ليس مولّداً لها، فضلاً عن اعتباره مولّداً لقوى النفس ذاتها! و أفضل تفسير يمكن أن يقدّم في هذا المجال ليرفع الغرابة عن ذلك هو أنّه أراد إعادة جميع الشؤون النفسيّة إلى أمر واحد بحيث يتناسب مع وحدة النفس و بساطتها، و ذلك هو «الإحساس». و لكنّ الحقيقة أنّه لا يمكن بأيّ وجه من الوجوه إنكار الاختلاف الواضح بين قوى النفس و أفعالها و انفعالاتها المتنوّعة، والتعلّل بأنّ هذا جمع بين بساطة النفس و تعدّد قواها و شؤونها لا يصلح عذراً لمثل هذه التكلّفات، و إنّما الحلّ يتمّ عن طريق معرفة مراتب النفس، تلك السبيل التي سلكها الفيلسوف الإسلاميّ الكبير صدر المتألّهين الشيرازيّ و حقّق فيها نجاحاً باهراً.

و نذكر في هذا المجال بأنّ إنكار تجرّد الإدراكات من قبل جون لوك، و إنكار التجربة الباطنيّة و استقلال قوى النفس و أفعالها بالنسبة الى الاحساسات الظاهريّة من قبل كندياك، قد مهّد الطريق لإنكار النفس المجرّدة، بل لإنكار مطلق ما وراء الطبيعة، و تهية الظروف لظهور المادّية الفلسفيّة، و هو نفس ذلك الشيء الذي حدث في فرنسا بعد كندياك.

نظريّة باركلي:

خلافاً لجون لوك القائل بانتزاع المفاهيم الكلّيّة من الموارد الجزئيّة (عن طريق حذف جهات الافتراق بينها) فقد اعتقد باركلي بأنّ الموجود هو الصورة الجزئيّة التي يمكن جعلها (علامة) للجزئيّات الأخرى لتشابهها، إذن الألفاظ الكلّيّة إنّما هي أسماء

تستعمل في منسميات متعدّدة، و على هذا فقد دبّت الحياة من جديد في مذهب قديم يسمّى بأصالة التسمية (نوميناليسم).
و هو يعتقد بأنّ «الانتزاع» ليس صحيحاً سواء أكان بمعنى فصل الجهة المشتركة بين عدّة أشياء عن المشخصات والمميّزات الفردية مثل انتزاع المفهوم العامّ للحركة من الحركات المختلفة ام كان بمعنى الحصول على مفهوم جديد بوساطة مفاهيم سابقة، أي لا يوجد إطلاقاً مفهوم كلّى يصلح ليكون مورد الإدراك الذهنيّ، والذي يدرك إنّما هو أمر جزئيّ شخصيّ دائماً و يجعل علامة على عدّة أشياء متشابهة.

و يصل باركلي إلى هذه النتيجة وهي أنّ كثيراً من المسائل العويصة في الفلسفة قد حصلت نتيجة لسوء استعمال الكلمات و تركيبها، وفي الواقع فإنّ كثيراً من المسائل الفلسفيّة ليست صادقة ولا كاذبة وإنّما هي تركيب لامعنى له!

إنّ هذا الحكم الذي حكم به باركلي على بعض المسائل الفلسفية أخذه بعد ذلك الوضعيون وعمّموه على جميع مسائل الفلسفة الأولى (الميثافيزيقيا) كما أشرنا إلى ذلك فيما مضى

و من جملة الألفاظ التي قد أسيء استعمالها — من وجهة نظر باركلي — لفظ «الوجود» المبيّن لـ «المدرّك و المدرّك»، و لكنّ هؤلاء قد تخيلوا أنّه مفهوم مستقلّ عن الإدراك، و لهذا فقد خصّص بحثاً مفصلاً لـ «مساواة الوجود للمدرّك و المدرّك»، وعدّ هذا واحداً من أصول فلسفته.

و هو ينكر أيضاً مفهوم «الجوهر» بعنوان أنّه أمر واحد يكون موضوعاً للأعراض المتنوعة، و يصل إلى هذه النتيجة و هي أنّ الجوهر ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض المختلفة، و هو يعتبر

الاعتقاد بوجود الجوهر المادي ناتجاً عن القول بالمفاهيم الانتزاعية.

و يطرح باركلي سؤالاً في مقابل «ديكارت» و«لوك» القائلين بوجوده واقعيّ للكيفيات الأولى (من قبيل الامتداد و الحركة)، و يتلخص هذا السؤال في أنه إذ كانت الكيفيات الثانوية موجودة فقط في ظرف الإدراك فلماذا يقبل وجود الكيفيات الأولى خارج ظرف الإدراك ؟

و اعتقد هو بنفسه أن جميع ماندركه إنما هو موجود فقط في أذهاننا. و يضيف: لو فرضنا أن الجوهر المادي موجود لما استطاع أن يصبح علّة لظهور التصوّرات الذهنيّة، لأنّه لا يوجد تشابه بين الأمور الماديّة و الأمور الروحيّة.

إذن علّة ظهور التصوّرات و الإدراكات التي هي وحدها الأشياء الحقيقيّة إنما هي إرادة الله، ولكن هذا لاعلاقه له ببحثنا الذي بين ايدينا الآن.

أمّا مسألة «المفهوم الكلّي» فقد درسناها في المحاضرة التاسعة و أثبتنا أنّها ليست من قبيل وضع اللفظ لمعان متعدّدة (الاشتراك اللفظي)، و إنّما الألفاظ الكلّية تدلّ على مفاهيم تقبل الانطباق على مصاديق غير متناهية، إذن هذه المفاهيم تصبح مدلولة للألفاظ بوصف الكلّية، وهي تدرك بهذا الوصف.

و أمّا «مساواة الوجود للمدرك و المدرك» فإن كان المقصود به أن المفهومين متساويان كما يقتضي ذلك ظاهر كلامه؛ فبطلانه واضح لأنّ مفهوم الوجود عندنا يمكن أن يجتمع مع نفي كون الشيء مدركاً و مدركاً، و علاوة على هذا ف«الوجود» مفهوم نفسيّ و «الإدراك» مفهوم إضافيّ يحكي عن

علاقة بين المدرك والمدرك ، ومن البديهي أنّ المفهوم النفسي لا يمكن أن يكون عين المفهوم الإضافي ؛ وإن كان المقصود به هو التساوي في المصداق، أي أنّ كلّ موجود لابدّ أن يكون على الأقلّ متعلّق العلم الإلهي، فالجواب أنّ هذا التساوي لا تقتضيه ضرورة منطقيّة بل يحتاج إلى برهان، وعلاوة على ذلك فإنّ هذا لا يجعل استعمال «الوجود» في غير معنى «الإدراك» من قبيل سوء الاستعمال فيّتهم الفلاسفة الإلهيون بالمغالطة، وإنّما لابدّ من اعتبار استعماله بمعنى الإدراك مغالطة.

و أمّا كون مفهوم الجوهر انتزاعياً فإنّ أوجب إنكار الجوهر الماديّ فهو يوجب بالتأكيد إنكار الجوهر النفسي، لأنّ هذين مشتركان في كونهما جوهرًا، بينما يعتقد باركلي بوجود النفس بعنوان أنّها جوهر تتحقّق فيه الأعراض والكيفيّات المختلفة.

و أمّا كون الجوهر الماديّ (على فرض وجوده) لا يمكن أن يكون علّة للتصوّرات الذهنيّة لأنّه لا توجد سنخيّة بين الأمور الماديّة والأمر الروحيّة، فلا بدّ أن نقول: إنّ قاعدة السنخيّة بين العلة والمعلول، بمعنى أنّ العلة لابدّ أن تكون واجدة لكمال المعلول حتى تستطيع أن توجده، فهذا خاصّ بالعلة المفيضّة للوجود، ولا يشمل العلل الماديّة التي هي من قبل العلل الإعداديّة، و أمّا بمعنى أنّ هناك مناسبات بين العلل الإعداديّة والآثار الناشئة منها، فهي ليست قابلة للتعين قبل التجربة، أي أنّ العقل لا يستطيع بذاته أن يفهم ماهي تأثيرات الشيء الماديّ الفلانيّ وعلى أيّ شيء تتقع تأثيراته؟ وعلاوة على هذا فتأثير الجوهر الماديّ يكون على البدن وهو أيضاً جوهر ماديّ، والروح بواسطة اتّحادها وارتباطها بالبدن تصير مستعدّة لإدراك الصور

الإدراكية.

و الواقع أنَّ قبول اصل العلية و ضرورتها و لزوم السنخية بين العلة و المعلول هو بنفسه اعتراف بأصالة العقل، لأنَّ هذه المعاني لا يمكن ان تدرك بالحس.

و في نهاية المطاف نذكر بأنَّ أقصى ما يستطيع أن يقوله «باركلي» حسب أسسه هو الشك في وجود العالم المادي و ليس إنكاره بصورة يقينية^١.

نظرية هيوم:

يُعتبر هيوم فيلسوفاً آخر من فلاسفة إنجلترا التجريبيين و قد أدرك بدقّة لوازم القول بأصالة التجربة و كان وفيّاً في الالتزام بها.

و كان قد فهم أنَّ أسلافه لم يكن واحد منهم «تجريبيّاً خالصاً»، و على الأقل فإنهم سلّموا لاشعوريّاً بأنَّ «أصل العلية» قانون كلي ضروري، بينما لا يمكن إطلاقاً الحصول على قانون كلي ضروري من التجربة، كما أنَّه لا يمكن معرفة العلية بمعنى الارتباط الوجودي بوساطة الحس، و استفاد من كلام «لوك» الذي يعتبر منشأ تصور العلية هو التعاقب المنتظم بين ظاهرتين، و أعلن بصراحة أنَّنا لانحس في مورد العلة و المعلول بشيء سوى التعاقب المتكرّر بين ظاهرتين، و لانستطيع أن نثبت أكثر من هذا في تصوّرنا للعية، أما الضرورة التي نؤمن بها في العلاقة بين العلة و المعلول فهي في الواقع ضرورة نفسية تحصل نتيجة لعادة الذهن في

١ - لا توجد علاقة مباشرة بين المناقشات الأخيرة و موضوعنا الحالي (أصالة الحس أم العقل في التصورات)، و قد تطرّقنا إليها لتكملة الموضوع.

إدراك الظواهر المتعاقبة، وليس شيئاً أكثر من ذلك .

ثم بين بعد ذلك لازم هذا القول وهو عدم صحة الاستدلال على وجود الله عن طريق العلية، وأضاف أنه لا يمكن حتى إثبات وجود العالم الخارجي أيضاً، لأنّ إثبات ذلك يتوقف على التسليم برابطة العلية على أساس أنّها رابطة عينية، ولا يمكن إثبات مثل هذه الرابطة إطلاقاً.

ثم عمّم الشبهة الواردة في الجوهر الماديّ الى الجوهر النفسي قائلاً: كما أنّ الجوهر الجسمانيّ ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض الجسمانيّة فالجوهر النفسانيّ أيضاً ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض النفسانيّة، وبهذا فقد انتهى مذهب أصالة التجربة إلى نهايته الطبيعيّة! والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هي أنّه يكتفي في جميع الموارد بالتشكيك، ولم يقدم أبداً على نفي ما وراء التجربة الحسيّة بصورة قاطعة، وكانت نتيجة بحوثه على أساس أصالة التجربة الحسيّة هي أنّه لا يمكن إثبات شيء سوى «الظواهر»، ومن هنا فقد سمّي مذهبه بـ«أصالة الظاهرة» أو «فنومنيسم»^١

و ما يتعلّق ببحثنا هذا من نظريّات هيوم هو أنّه يقسّم الإدراكات إلى ثلاث فئات:

١- الصور الانطباعيّة (المرتسمة) أو التأثيرات Impressions

٢- المعاني Ideas

٣- النسب relations

١- (Phenomenism). ولا بد من الالتفات إلى أنّ هذه النظريّة تختلف عن نظريّة أدmond هوسرل المعروفة باسم «فنومنولوجيسم»، وهو يقل وجود الذوات والماهيات بما أنّها فوق الزمان والمكان، ويعتبر معرفتها عن طريق الشهود والوجدان.

ف«الصور الانطباعية» هي تلك الإدراكات الجزئية الحاصلة بوساطة الحس الظاهري أو الباطني.

و «المعاني» هي الصور الشاحبة التي لاحياة فيها و هي تقبل الانطباق على مشابهاتها لإبهامها و عدم وضوحها.

و «النسب» هي تلك العلاقات القائمة بين المعاني و الانطباعات، و هي تتبع القوانين الثلاثية لتداعي المعاني (التشابه، التقارن الزماني و المكاني، التعاقب أو العلية)، و ليس للعقل من عمل سوى تركيب المعاني و ربطها ببعضها.

والحاصل: أن هيوم— على العكس من لوك الذي يعترف بالمفاهيم العقلية—يفسر المفاهيم العقلية بأنها إدراكات جزئية شاحبة لاحياة فيها، و تدلّ عليها ألفاظ كلية، و هو يعيد المعقولات الثانية و من جملتها مفهوم العلية إلى «النسب».

و لننظر هنا: أيمن اعتبار المعقولات الأولى من قبيل الإدراكات الجزئية الفاقدة للحياة أم لا؟
و الأخرى: أيمن إعادة جميع المعقولات الثانية إلى النسب أم لا؟

و الثالثة: بأي قوة يتم إدراك النسب و ماهي كيفية إدراكها؟
بالنسبة إلى المسألة الأولى فقد اوضحنا من قبل^١ أن إدراك الكليات ليس من قبيل إدراك الجزئيات، و لا من قبيل إدراك علامة واحدة لعدة أشياء متشابهة، و إنما هولون خاص من الإدراك الذي لا بد أن يتم بوساطة قوة خاصة تسمى «العقل».

أما بالنسبة إلى المسألة الثانية فنقول: ليس صحيحاً إعادة

جميع المعقولات الثانية إلى النسب، فمفهوم الوجود او الوحدة أو التصوّر أو التصديق لا يمكن اعتباره من قبيل النسب و الإضافات. و قد مرّ علينا في نقد نظرية «لوك» أنّ مفهوم العلة و المعلول ليس من قبيل النسب.^١ و إذا كانت المقارنة بين شيئين شرطاً لإعداد الذهن لانتزاع بعض المعقولات الثانية فإنّ ذلك لا يعني كون المفاهيم الانتزاعية ذاتها من قبيل النسب و الإضافات. و نعقب على المسألة الثالثة فنقول: ليست النسب أموراً تتعلّق بها التجربة الحسيّة حتّى تدرك. أولاً بصورة حيّة و واضحة ثمّ تصبح بعد ذلك مبهمة و شاحبة، وإلاّ فإنّه لا يمكن اعتبارها قسماً ثالثاً. و كذا لا يمكن تفسير إدراكها بأنّه «تركيب للمعاني و الصور الانطباعيّة»، فكما أنّنا لانحصل على نسبة «الأخوة» من تركيب صورتني حسن و حسين، كذلك ، لانحصل على مفهوم «النسبة» ذاته من تركيب عدّة معان و صور.

وعلى هذا فاما أن يعتبر هيوم هذه المفاهيم (و كذا مفهوم النسبة ذاته) ألفاظاً لا معنى لها (!) و إمّا أن يعترف بأنّ الانسان يملك لوناً آخر من الإدراك ليس هو من قبيل الإدراكات الحسيّة ولا التجريبيّة، و معنى هذا هو رفع اليد عن أصالة الحسّ في التصوّرات.

و من الواضح أنّ تبني الشقّ الثاني (الذي هو مورد تأييد نا) لا يعني إنكار لزوم تحقّق الإدراكات الحسيّة و التجريبيّة (بمعناها العام) قبل تحقّق الإدراك العقليّ، و إنّما يعني أنّ الإدراك الكلّي ليس هو ذلك الإدراك الحسيّ الذي قد تغيّر شكله.^٢

١- يراجع لهذا الموضوع المحاضرة الثانية عشرة.

٢- يحسن الرجوع إلى المحاضرة التاسعة.

و توجد إشكالات أخرى على رأي هيوم الخاص بالعلية و
لكننا نغض النظر عنها هنا لضيق المجال.

المحاضرة الثالثة عشرة

أصالة الحسّ في نظرية المعرفة الماركسيّة

إنّ النظرية الماركسيّة في المعرفة تفتقد الانسجام، والدقة اللازمة، و كلام زعماء هذا المذهب متناقض وغير منسجم في هذا المجال — كما هو متناقض في المجالات الأخرى — وقد لاحظنا نماذج منها في المحاضرة الثامنة.

و الذي يمكن الحصول عليه من مجموع كلماتهم حول التصورات هو أنّهم يقسمون التّصوّر إلى قسمين: إحساس، و مفهوم. فالإحساس هو الانعكاس المباشر للواقع المادي في المخ، و المفهوم هو المبيّن لعلاقات الأشياء وخصائصها المشتركة، و الحاصل نتيجةً لوضع الكلمات: أي أنّهم يقولون في الواقع بـ (أصالة التسمية) (Nominalism) و لكنّهم يفرون من قبول لوازمها.

فالماركسيّون الذين يعدّون فلسفتهم ناشئة من العلم، يحاولون حل مشكلات المعرفة معتمدين على بعض المسائل العلمية، فهم يتوسّلون مثلاً لتوضيح العلاقة بين الإحساس و المفهوم بتجارب «بافلوف» حول المنبّهات الشرطيّة و غير الشرطيّة.

وقد بيّنا في المحاضرة الخامسة الفرق بين البحث العلميّ و البحث الفلسفيّ فيما يخصّ مسألة المعرفة، وأوضحنا أنّ المسائل الفلسفيّة في المعرفة لا يمكن حلّها عن طريق البحث العلميّ. ونشير هنا إلى بعض مغالطات الماركسيّين في هذا المضمار، ونشير إلى بعضها الآخر في المحاضرات القادمة إن شاء الله.

ونذكر هنا بعض النماذج من أحاديثهم:

يقول لنين:

«إنّ اعتبار الإحساسات مصنّورة للعالم الخارجي، و قبول الحقيقة العينية، والوقوف إلى جانب النظرية المادية للمعرفة، كلّ هذه التعيينات تشير إلى معنى واحد»^١ ويقول أيضاً:

«... ولا يتكلّم إنجلز عن الرموز ولا عن الهيروغليفيات، بل عن النسخ،... عن الصور الفوتوغرافية،... عن الصور طبق الأصل... عن انعكاسات الأشياء كما في المرأة»^٢. ويقول روجيه غارودي:

«... فالنظرية المادية في المعرفة ستكون نظرية انعكاس»^٣.

ويقول كارل ماركس في أوّل رسالة له حول فويرباخ:

«إنّ النقص الأساسي الموجود— في جميع المذاهب المادية السابقة— ومن جملتها مادية فويرباخ— هو أنّها تنظر إلى الشيء، وإلى الواقع والحسيّات على أساس أنّها موضوع أو مشاهدة، لا على أساس أنّه نشاط حسيّ إنساني»^٤

و مقصوده أنّ الإحساس ليس هو انفعالا محضاً وإنّما هو لون من النشاط الإنسانيّ. ويقول لنين:

«... إنّ الإحساس في الواقع هو العلاقة المباشرة بين الشعور

١— الترجمة الفارسية لكتاب «المادية والمذهب التجريبيّ النقدي» ص ٦. ٢.

٢— الترجمة العربية لكتاب «المادية والمذهب التجريبيّ النقدي» لمينير مشابك، ص ٢٣١.

٣— النظرية المادية في المعرفة، ص ٣١.

٤— ملحق الترجمة الفارسية لكتاب لود فيج فويرباخ، ص ٨٧.

و العالم الخارجي، أي أنه تبديل للطاقة الحركية الخارجية إلى واقع شعوري^١.

ويقول روجيه غارودي:

«ورغم أن تحليل جميع تحولات الطاقة الفيزيائية أو الفيزياء الكيميائية للمحرّض إلى طاقة فيزيولوجية ما يزال بعيداً عن الاكتمال، فإنّ علوم الطبيعة تتيح لنا منذ الآن أن نظهر كم كان سيئاً طرح مشكلة الكيفيات الأولى والثانية... إنّ العلوم الطبيعية تظهر لنا اليوم أنّ الخصائص التي كان يسميها لوك «الكيفيات الثانوية» تتعلق بالموضوع كالكيفيات الأولى على السواء. فالسبب الذي يوقظ الإحساس باللون الأزرق يختلف موضوعياً عن السبب الذي يوقظ فينا الإحساس باللون الأحمر»^٢.

ثمّ يطرح هذا السؤال:

«ماهي العلاقة بين هذه الصورة الشبكية والفكرة التي تتكوّن عن الموضوع في وعينا؟»
ويجب عنه قائلاً:

«تلك هي المشكلة التي ستسمح لنا نظريّة المنعكس البافلووية بحلها».

ثمّ ينقل هذا الكلام من بافلوف:

«لولم يكن الحيوان متألّفاً تمام التآلف مع الوسط الخارجي لزال من الوجود بسرعة اكبر أو أقلّ. ولو كان الحيوان يبتعد عن غذائه بدلاً من أن يتّجه نحوه، ولو كان يرمي بنفسه في النار بدلاً

١- الترجمة الفارسية لكتاب «المادية والمذهب التجريبي النقدي» ص ٦٤.

٢- النظرية المادية في المعرفة، ص ١٧٣ - ١٧٤.

من أن يبتعد عنها لهلك». ^١
ويقول أفاناسيف:

«الاستجابة هي رد فعل الموجود الحيّ في مقابل التأثيرات الخارجية. والاستجابة إما أن تكون شرطية أو غير شرطية، فالاستجابة غير الشرطية خاصية يتمتع بها كلّ موجود حيّ سواء أكان موجوداً راقياً أم دانياً، وهي ليست مكتسبة بل تنتقل إلى الجيل اللاحق فمثلاً عند ما تمسّ يد الإنسان جسماً حارفاً فإنها تبتعد عنه بسرعة، هذا نموذج من الاستجابة غير الشرطية.

و جمع الاستجابات غير الشرطية يكون لنا الغرائز (الغريزة الجنسية والغذائية وغيرهما) التي تنهض بدور فعّال في حياة الموجود الحيّ وتكامله.

فالحيوانات الراقية تتمتع بالاستجابات الشرطية وهي تتصف بأنّها موقّعة وسريعة الزوال، وتوجد في ظروف خاصّة، فمثلاً إذا أُعطي الكلب مدّة من الزمن غذاءً مقروناً بصوت الجرس فسوف نصل إلى وقت يُظهر الكلب فيه نفس الاستجابة التي كان يُظهرها أمام الغذاء وذلك في مقابل دقّ الجرس، فيسيل له لعابه.

فهنا وجد ارتباط عابر وموقّت في مخّ الكلب بين صوت الجرس و كونه علامة على الغذاء، وعلى هذا المنوال توجد الاستجابات الشرطية.

ثم تصبح الاستجابات الشرطية — التي لها اهمية حياتية للموجود الحيّ — ثابتةً وتحوّل الى استجابات غير شرطية. وعندئذ تقوم على أساس هذه الاستجابات ارتباطات موقّعة جديدة،

يتحوّل بعضها بدوره إلى ثابت و راسخ، و على هذا ففي أثناء تكامل الموجودات الحيّة يزداد محتوى النفسانيّات ثراءً باستمرار و يصل في نهاية المطاف إلى مرحلة تصبح فيها المادّة التي تحسّ قدرة على التفكير.

وللإنسان تفكير انتزاعيّ، أي أنّه يعمّم تأثيرات الواقع الخارجيّ و يصوغها في مفاهيم، ثمّ يبيّن هذه المفاهيم بالكلمات، فكلّ كلمة تبيّن شيئاً معيّناً، و لها مع ذلك الشيء ارتباط لا ينقسم، و لهذا فإنّ الإنسان يجيب على الكلمة أيضاً مثل ما يفعل مع التأثيرات المباشرة لذات الأشياء.

ففي المراحل البدائيّة من حياة الإنسان كان يستعمل علامات الأشياء ذاتها للدلالة على الأشياء، و يسمّى بالنظام الأوّل للعلامات، و تقوم الكلمات عندئذ بدور ثانويّ في تعريف الأشياء و كونها علامة لها.

ثم وجد نظام يُظهر فيه الإنسان نفس ردّ الفعل في مقابل الكلمة، و يسمّى بالنظام الثاني للعلامات، و هو لا يتوقّف إلّا في الإنسان فقط.

إنّ بين هذين النظامين للعلامات ارتباطاً عضويّاً، و قد هيأ هذا الامر الإنسان لكي يعرف الواقع من كلّ جوانبه و بصورة عميقة، و بهذا فقد أصبح واضحاً أنّ شعور الإنسان يتميز بشكل كيفيّ من نفوس الحيوانات، و من أين يأتي هذا التميّز؟ إنّه ينشأ من كون نفوس الحيوانات حصيلة التكامل البيولوجيّ فقط، أمّا شعور الإنسان فهو نتيجة التكامل التاريخيّ و الاجتماعيّ.^١

١- أصول الفلسفة الماركسية (الترجمة الفارسية)، تأليف آفاناسيف، ص ٥٤ - ٥٥.
و يراجع في هذا الموضوع الترجمة العربية لكتاب «النظرية المادية في المعرفة» ص ١٨٤ - ٢٤٣، و كذا «نظرية المعرفة» تأليف م. ك. فورت ص ٩ - ١٦.

و يقول كارل ماركس:

«اللغة هي الواقع المباشر للفكر»^١.

و يقول موريس كرنفورت:

«كما أنَّ نشاط الإنسان يتكامل فكذا علاقاته بالعالم المحيط به فإنَّها تزداد ثراءً. فالإنسان قد امتدَّت يده إلى إدراك متعال و إلى مجال أوسع من الإدراك يأتي بعده و هو الكلام الذي هو انتقاله من الإدراكات الحسيَّة الانضماميَّة إلى المفاهيم الانتزاعيَّة العامَّة... و نذكر هنا بأنَّ هذه المفاهيم ليست نفس الصور، فمثلاً مفهوم لونٍ ما أو شكلٍ ما ليس هو نفس صورة ذلك اللون أو الشكل الذي لنا دورفي تخيلَه.

و الفلاسفة التجريبيُّون القدماء ولاسيَّما بركلي و هيوم يخلطون بين المفاهيم والصور، بينما الدقَّة تحملنا على التمييز بينهما، فالصور استمرار للإحساس بينما المفاهيم علامة على تكامل القدرة على الكلام و هي تبينُ أمراً منتزِعاً من الواقع و تجعل التعميم ممكناً... والمفاهيم تأخذ شكلها فقط عندما تصاغ في الكلمات و تركيباتها... ألا يعني هذا أنَّ التفكير هو أداء الكلمات، وأنَّ التفكير إنَّما هو «حديث مع النفس»؟

كلاً... فالإنسان يستطيع أن يصل إلى نتائج حول الأشياء من دون أن يصبَّ أفكاره التي في أعماقه في قوالب لفظيَّة، ولكنه إذا ظنَّ الإنسان أنَّ لديه مفاهيم لأشياء ليس عنده كلمات لها، أو أفكاراً لا يستطيع ان يبيِّنها لغويّاً فهو يخدع نفسه... فالنشاط

الفكرى للمخ ليس شيئاً سوى إيجاد الارتباط بالعالم الخارجى، و هذا النشاط لا يتم بشكل مقدّم على اللغة ولا بصورة منفصلة عنها، وإنما يتم بوساطتها فقط وبصورة دقيقة»^١

ثم يتحدث عن أقسام المفاهيم فيقول:

«إنّ أوّل المفاهيم وأكثرها بدائيةً هي تلك المفاهيم التابعة من المواجهة العملية وبلاوساطة مع الناس الآخرين ومع الأشياء المحيطة بنا...»

و خاصيّة هذه المفاهيم البدائية أنّها تتمتع بمحتوى حسّي انضمامي، و ذلك لأنّها تنطبق على أشياء يمكن إدراكها بالحسّ بصورة مباشرة...

أمكننا أن نكوّن مفاهيم لا تنطبق بشكل مباشر على أيّ شيء قابل للإدراك؟ نعم، نحن نستطيع ونفعل ذلك أيضاً... مثلاً كلّ ألوان المفاهيم الاجتماعية والسياسية، المفاهيم الأخلاقية والقانونية، المفاهيم العلمية، ومفاهيم علم الجمال والفلسفة كلّها من هذا القبيل. فمفاهيمنا لا تنحصر في انعكاسات الخصائص المشتركة للأشياء الخارجية التي تواجه حواسنا.

فأفراد الانسان يصوغون مفاهيم ونظرات عامّة حول حياتهم الاجتماعية. وصياغة مثل هذه المفاهيم وتجسّمها في كلمات والاستفادة منها، كلّ ذلك إنما هو حصيلة ارتباط الإنسان الفعّال بالطبيعة الخارجية والافراد الآخرين... إنّ كلمة «الانتزاعي» تستعمل في مثل هذه المفاهيم^٢.

١- نظرية المعرفة، تأليف م. ك. فورت، ص ٤٢-٥٦

٢- نظرية المعرفة، تأليف م. ك. فورت، ص ٧٠-٧١

نظرة نقدية:

إنّ الحديث عن هذه الأمور وأمثالها لطويل ولكننا نكتفي هنا بذكر بعض الملاحظات:

١- إنّ زعماء الماركسيّة لكي يتجنّبوا الطريق المسدود-الذي تؤدي إليه شبهات المثاليين- فقد اعتبروا الإحساس «اتّصالاً مباشراً» بالعالم الخارجيّ، وقد فسّروه بأنّه «انعكاس» الأشياء والظواهر المادّية كما تنعكس الصورة في المرآة.

ولكن لما كان هذا التفسير الميكانيكيّ مبتلىّ بإشكالات واضحة وهو عاجز عن توضيح «المفاهيم الانتزاعيّة» بالخصوص؛ فقد حاولوا أن ينسبوا دوراً لنشاط المخّ والمجموعة العصبية في ظهور الإحساس، ودوراً للنشاطات الاجتماعيّة في ظهور المفاهيم الكلية والانتزاعيّة، غافلين عن أنّ الالتزام بهذه الأمور علاوة على كونه لا يحلّ لنا مشكلاً فإنّه يوجد سداً هائلاً في طريق إثبات القيمة الواقعيّة للمعرفة، كما رأينا ذلك في المحاضرة الثامنة و سوف نزيد هذا الموضوع توضيحاً و ذلك في فصل «قيمة المعرفة» بإذن الله.

٢- إنّ الماركسيّين على أساس موقفهم المادي لا يجدون بداً من اعتبار الإحساس والفكر ظواهر مادّية، وقد قدّموا تفاسير «علميّة» - كما يسمّونها- يشرحون بها كيفيّة وجودها، ومن هنا حاولوا تفسير الإحساس بأنّه «تبديل الطاقة الفيزيائية إلى طاقة فيسيولوجيّة و من ثمّ إلى طاقة نفسيّة»، وألقوا مهمّة توضيح ذلك علميّاً على عاتق قانون «تبديل الطاقات من بعض الى بعض».

و لكننا نعلم جميعاً أنّ العلوم لم تُثبت وجود طاقة خاصّة باسم

الطاقة الفسيولوجية أو السيكولوجية، و لهذا اضطرَّ «روجي» غارودي» الى الاعتراف بأننا لم نظفر لحدّ الآن «بتحليل كامل» في هذا الشأن!

٣- يدّعي الماركسيون انه ليس فقط الكيفيات الأولية (التي هي موضوعات العلوم الرياضية والميكانيكية) تتمتع بوجود خارجي عيني، وإنما الكيفيات الثانوية (من قبيل اللون والطعم والرائحة) ايضاً موجودة في الخارج كما تنعكس في حسنا. و يستدلّون على هذا الادّعاء بأن العلوم الطبيعية قد أثبتت كون السبب الذي يوجد فينا الإحساس باللون الازرق يختلف عن السبب الذي يوجد فينا الإحساس باللون الاحمر. و هم يُثبتون تطابق الصور الإدراكية مع الواقع الخارجي عن طريق تلاؤم الاستجابات العلمية مع الحركات الخارجية.

و لكنّ الواقع أنّ اختلاف عوامل الإحساس، و تلاؤم الاستجابات العلمية مع الحركات الخارجية لا يستطيعان أن يُثبتا لنا مطابقة الإدراك للواقع العيني.

و ذلك لأنّ الدليل الاول يُثبت لنا ضرورة العوامل المختلفة للإحساس بالألوان المتنوعة، أمّا أنّ للأجسام الخارجية كيفيات تنعكس بعينها في إحساسنا وأنّ الألوان المختلفة —مثلاً— موجودة في الاجسام حقيقةً فهذا ممّا لا يُثبتّه هذا الدليل.

و كذا الدليل الثاني فهو يُثبت لنا فقط انّ إدراكاتنا للأشياء الخارجية هي بشكل يمكّنا أن نرفع بها حاجاتنا الضرورية، و لكن هذا لا يعني أنّ في الاجسام الخارجية توجد كيفيات كالحلاوة والملوحة والبياض والسواد كما ندركها نحن، و يكفي أن يكون كلّ واحد من هذه الإحساسات رمزاً لنوع واحد من الواقعيّات

الخارجية.

٤- إنَّ أهمَّ قسم من كلامهم الذي يرتبط بشكل مباشر ببحثنا الحالي هو تحليلهم لكيفية وجود المفاهيم الكلية (الإدراكات العقلية)، ويعود ذلك - كما أشرنا إليه من قبل - إلى قبول أصالة التسمية (نوميناليسم). و إنكار الإدراك العقلي هو الشيء المشترك بين أصحاب أصالة التسمية القدماء و باركلي والوضعيين المحدثين، ولكن الماركسيين يتحاشون التصريح بهذا الموضوع و يفرون من قبول لوازمه.

فمن جهة يقول كارل ماركس «اللغة هي الواقع المباشر للفكر» ومعنى هذا أننا عند التفكير ندرك الألفاظ والكلمات، و لما كانت الالفاظ رموزاً اعتبارية للجهات المتشابهة بين الأشياء و الظواهر و بوساطتها نحن نلتفت إلى الظواهر المتشابهة ذاتها، إذن متعلق الفكر بلا وساطة هي الالفاظ فقط.

و هذا بعينه القول بـ «أصالة التسمية».

و من ناحية أخرى يُجيب موريس كرنفورت بالنفي على هذا السؤال: «أليس التفكير حديثاً مع النفس؟»

و لكن الفرق الذي يذكره بين التفكير والحديث مع النفس ليس شيئاً يستطيع ان يبين لنا اختلافاً أساسياً بين النظرية الماركسية و نظرية الوضعيين وأصحاب أصالة التسمية، و ذلك لأنَّه في نفس الوقت الذي يعترف بأنَّ «الفرد يستطيع ان يصل إلى نتائج حول الأشياء من دون أن يصوغ أفكاره في قوالب لفظية» فهو يؤكد أنَّ النشاط الفكري للمخ يتم بصورة دقيقة بوساطة اللغة فقط!

والطريف ان السيّد «موريس كرنفورت» يتهم «باركلي» و «هيوم»

بأنهما لم يجعلاً فرقاً بين المفاهيم والصور (بين المفاهيم الكلية والإدراكات الخيالية)، مع أنّ كلام ماركس حول المفاهيم لم يأت بشيء أكثر ممّا يفيد كلام باركلي.

والملاحظة التي ينبغي أن نعطف لها الاذهان هي أنّ «الكلمات» لا تدلّ دائماً على الجهات المشتركة بين الأشياء و الظواهر، وإنّما الكلمات على قسمين: بعضها وُضع لأشياء و ظواهر خاصّة (الأسماء الخاصّة)، وبعضها الآخر موضوع لمفاهيم كَلِمَة (الألفاظ العامّة).

والكلام في القسم الثاني: أتكون هذه الالفاظ دالّة على «مفاهيم» متحقّقة في الذهن و هي تقبل الانطباق على مصاديق متعدّدة (إلى ما لانهاية) ام أنّها تدلّ بشكل مباشر على الأشياء الخارجية المتعدّدة؟ و صِرف القول بأنّها الفاظ تدلّ على الجوانب المشتركة بين الأشياء و الظواهر و تجعل التعميم ممكناً؛ لا يحلّ لنا أيّة مشكلة، لأنّنا نتساءل حينئذ عن أصل البحث حول الكلّيات:

أَيكون لهذه «الجوانب المشتركة» واقع في الخارج أم في الذهن أم أنّها ليست سوى الفاظ؟ وإذا كان لها واقع في الذهن باسم «المفهوم» فما هي كَيْفِيّة إدراك هذا الواقع، و ما هي وسائل ذلك، و ما هي علاقته بالإدراك الحسّي؟

أجل! لقد سلك الماركسيّون - كما يدعون - طريق التحليل «العلميّ» لهذا، و استفادوا من تجارب بافلوف، و قد نقلت هذه التجارب باهتمام شديد في جميع الكتب التي ألّفت أخيراً لشرح نظريّة المعرفة الماركسيّة، و أوّلوها عنايةً خاصّة على أساس أنّها المفتاح لحلّ كثيرٍ من مشكلات المعرفة، و نحن نقلنا أقصر العبارات في هذا المجال عن آفاناسيف لنرى كيف تستطيع هذه

التجارب ان تحلّ لنا مشكلات علم المعرفة.

والواقع أنّ نتائج هذه التجارب إذا كانت يقينية فهي تستطيع فقط ان تبين لنا ارتباط مسائل المعرفة المشهورة بـ «النفسية—الجسمية» (و هي التي تبين ارتباط الظواهر الفسيولوجية و السيكلوجية)، ولكنها لا تستطيع أن تقدم لنا أيّ عون في حلّ المسائل الفلسفية للمعرفة، لأنّها على فرض كونها تستطيع أن تفسّر كيفية انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بواسطة الفعل المنعكس الشرطي فإنّ هذا التفسير يشمل الأسماء الخاصة و العامة بصورة متساوية، و لا يوجد فيه التفات خاصّ إلى الألفاظ الكلية، إذن يبقى هذا السؤال على حاله دون جواب: «كيف ندرك المفاهيم الكلية و ما هي وسائل ذلك؟»

و سوف نصل في النهاية إلى ان جوابه هو أنّ الألفاظ الكلية تدرك بالمشّ أيضاً، و يصبح فرقها مع الأسماء الخاصة هو كون الألفاظ الكلية دالة على مصاديق متعدّدة.

و معنى هذه الجملة الأخيرة هو قبول أصالة التسمية التي يأنف منها هؤلاء، مع أنّ قبول هذا لا يحتاج إلى تجارب بأفلوف! وإذا فرضنا أنّهم قبلوا هذا فسوف ترد عليهم كلّ الإشكالات التي وردت على الوضعيين.

و أمّا إذا قالوا إنّ للمفهوم الكليّ واقعاً ذهنياً، و الألفاظ العامة تدلّ على ذلك الواقع الذهنيّ فلا بدّ أن يسلّموا حينئذ بأنّ الإنسان يملك قوّة إدراك خاصّة تدرك المفاهيم العقلية أولاً، ثم يضع الألفاظ العامة لتلك المفاهيم الكلية لكي يتفاهم مع الآخرين، لا ان ادراك المفاهيم الكلية يحتاج إلى الألفاظ والكلمات و الأحاديث. و في هذه الصورة لا يبقى مجال للتشبيث

بتجارب بافلوف لتوضيح المفاهيم الكلية و الانتزاعية، ولا مجال للتأكيد عندئذ على أن النشاط الفكري للمخ لا يتم إلا بوساطة اللغة فقط وبصورة دقيقة.

و يسقط أيضاً ماقاله ماركس: «اللغة هي الواقع المباشر للفكر»! وهذا هو شأن ذلك التحليل العلمي ومصيره!!

٥- و آخر ملاحظة نشير إليها تتعلق بالفرق الذي يقول به موريس كرنفورت بين المفاهيم البدائية (المعقولات الأولى) و المفاهيم الانتزاعية (المعقولات الثانية)، و اعتباره المفاهيم الانتزاعية حصيلة ارتباط الإنسان الفعّال بالطبيعة و بأفراد الإنسان الآخرين.

و نعقب على هذا الموضوع فنقول: إن اكتشاف المفاهيم الانتزاعية لم يكن اكتشافاً لسرٍّ كان مخفياً عن الآخرين، و تفسيره لكيفية وجودها ليس تفسيراً صحيحاً حتى على أساس الأصول الماركسية، و ذلك لأننا نعلم أن الماركسيين يعدّون وجود جميع أنواع المفاهيم حصيلة العمل الاجتماعي و الارتباط الفعّال بالطبيعة، و على هذا لا يمكن تعليل خاصية المفاهيم الانتزاعية بأمر لا يختص بها من وجهة نظر الماركسيين انفسهم.

فيبقى هذا السؤال: كيف يصوغ الإنسان مفاهيم لا تتمتع بالمحتوى الحسي والانضمامي، و هي غير قابلة للانطباق على الأشياء الخارجية؟ و مع هذا الوصف أيمن الادعاء بأن جميع المفاهيم تتبع من الإدراكات الحسية؟

و نرى من اللازم هنا أن ننبّه على أن موريس كرنفورت يعتبر «المفاهيم الانتزاعية» شاملة للمفاهيم الفلسفية و المفاهيم العلمية و المفاهيم القانونية و السياسية و الأخلاقية، و على هذا تصبح

المفاهيم العلمية — من وجهة نظره هو — غير قابلة للانطباق على المحسوسات مع أنها ناشئة من التجارب الحسية!

ونشير في الختام إلى أنّ نظرية المعرفة الماركسية تقوم على أساس كون الإدراك امرأ مادياً، ولما كنّا قد خصصنا فصلاً مستقلاً لهذه المسألة سوف يأتي (إن شاء الله تعالى) لهذا فإننا لانتعرض هنا للإشكالات الواردة على اعتبار الإدراك شيئاً مادياً ومنسوباً إلى المخ.

(المحاضرة الرابعة عشرة)

إزالة الإبهام عن موضوع البحث:

لقد اتّضح بنقدنا و دراستنا لنظريّات الفلاسفة الحسيّين والعقليّين أنّنا لانقبل أيّة نظريّة منها بصورة تامّة ولو أنّ في بعضها توجد عناصر مقبولة. ولأنّ كلّ مسألة لايمكن ان يكون لها جواب واضح و دقيق إلّا إذا كان مفهومها واضحاً لاإبهام فيه، لهذا نجد أنفسنا مضطّرين لرفع الإبهام عن موضوع البحث و تحديد محلّ النزاع بدقّة.

فمن جهة نرى بعض الفلاسفة من قبيل أصحاب «أصالة التسمية» يعتبرون إدراك الكلّيات تصوّر الألفاظ مشتركة تصلح أن تكون علامة و رمزاً لجزئيّات متعدّدة، و على هذا فهم يرفضون اساساً وجود إدراك خاصّ باسم الإدراك العقليّ، و كذا الماركسيّون فلا بدّ من اعتبارهم اتباعاً لأصحاب أصالة التسمية، لأنّ قول ماركس: «اللغة هي الواقع المباشر للفكر» يعني أنّ محتوى الفكر ليس إلّا الكلمات.

و تعود نظريّة هيوم أيضاً إلى إنكار المفهوم العقليّ و ذلك لأنّه يعتبر الادراك الكلّي هو نفس إدراك الجزئي قد فقدّ لونه و أصبح مبهماً.

و من البديهيّ أنّه لايمكن البحث مع هؤلاء عن أنّ الإدراك العقليّ اهو اصيل أم لا؟ بل لابدّ من طرح المسألة معهم بهذه الصورة: أيملك الإنسان بشكل حقيقيّ قوّة مدركة خاصّة باسم «العقل» وظيفتها إدراك المفاهيم الكلّية أم لا؟ كما طرحنا هذا — في المحاضرة التاسعة — و ذلك في مقابل «الوضعيّين»، ثمّ أجبنا بالإيجاب و اثبتناه بالدليل.

و على هذا فإذا سَمِّي هؤلاء بـ «أصحاب أصالة الحسِّ» فهذا يعني أنَّهم لا يؤمنون بأية قوَّة إدراكية أخرى ما عدا الحسِّ، ويقف في مقابل هؤلاء؛ المؤمنون بالقوَّة العقلية أيضاً وهم «أصحاب أصالة العقل»، و يصبح امثال جون لوك — حسب هذا الاصطلاح — من أصحاب أصالة العقل، لأنَّه لا ينكر وجود العقل ولا المفاهيم العقلية، وقصارى الأمر أنَّه يعتبرها ناشئة من الحسِّ. و حينئذ يصل الدور إلى القائلين حقيقةً بوجود المفاهيم الكلية فيكون السؤال: أتكون المفاهيم العقلية حاصلة من تغيير التصورات الحسية (بالتحليل والتركيب والتجريد والتعميم) وليس العقل إلاَّ عبارة عن تلك القوَّة أو القوى الذهنية التي تنهض بهذا التغيير أم أنَّ الإدراك العقليَّ لون مستقلّ من الإدراك يحصل لـ «العقل» و لو أنَّ حصوله مشروط بتقدّم الإدراك الحسِّي أو الحسيّ أو الخياليّ، و لكنّ المفهوم الكلّي على أيّ حال ليس هو تصوّر الجزئيّ وقد تغيّر؟

و هنا يصبح استعمال كلمة «الأصالة» صحيحاً مع أنَّ استعمالها في مورد الحسِّ ليس هو بعينه في مورد العقل، و ذلك لأنَّ أحداً لم يدَّع كون الإدراك الحسيّ حاصلاً من تغيير الإدراك العقليّ، إذن يغدو معنى أصالة الحسِّ هو أنَّ العقل لا عمل له سوى التصرّف في الإدراكات الحسية وتغييرها، أمّا أصالة العقل فهي لا تعني أنَّ الحسِّ لا عمل له سوى التصرّف في الإدراكات العقلية، بل تعني أنَّ الإدراك العقليّ ليس هو نفس الإدراك الحسيّ وقد تغيّر، ويعتبر جون لوك — حسب هذا الاصطلاح — من «الحسيين».

و في الأثناء اتضح ملاحظة أخرى وهي أنَّ المقصود من

«التصورات» في عنوان البحث هو «المفاهيم الكلية» فقط، وذلك لأنه لا مكان للبحث، في مورد التصورات الجزئية، عن أصالة العقل أو عدم أصالته.

ويمكن أن نطرح المسألة أيضاً بشكل ثالث: أيكون العقل في إدراكه محتاجاً إلى الحس بأي شكل من الأشكال أم لا؟ ولكنه بالالتفات إلى أن أغلب أصحاب أصالة العقل يقبلون نوعاً من الحاجة إلى الحس ولو أنه لتحقيق الفعلية^١ أو لتذكر^٢ المدركات السابقة، إذن طرح المسألة بهذا الشكل لا يحقق فائدة مهمة.

والحاصل أن تعبير «أصالة الحس أم العقل» يستعمل بثلاثة

معان:

١- أيكون هناك لون آخر من الإدراك - غير الإدراك الحسي - يسمى بالادراك العقلي أم لا؟

٢- بعد الاعتراف بوجود الإدراك العقلي، أيكون قد حصل عن طريق التصرف في الإدراك الحسي، وهو نفسه الإدراك الحسي قد تغير شكله فيسمى بالإدراك العقلي أم لا؟ وبعبارة أخرى: ما هي نسبة الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي، أي شبيهة بنسبة القطعة الخشبية إلى الكرسي الذي يصنع من تقطيعها وتركيبها، أم هي تشبه نسبة الكيفية الخارجية إلى الصور الحسية الحاصلة في قوتنا المدركة! وكما أن الكيفية الخارجية ذاتها لا تنتقل إلى حسنا، ولا تظهر - مع تغير شكلها - بصورة إدراك حسي، فكذا الصورة الحسية نفسها فإنها لا تنتقل إلى عقلنا، و

١- في نظرية لينتس المنقولة في خاتمة نظرية ديكارت المشروحة في المحاضرة الحادية عشرة.

٢- في نظرية افلاطون المذكورة في المحاضرة الحادية عشرة.

لا تظهر — مع تغيير شكلها — بصورة إدراك عقلي، وإنما أقصى ما يستطيع أن يقدمه الإدراك الحسي هو أن يهيئ الأرضية لتحقيق الإدراك العقلي؟

٣ — أللغفل حاجة ما إلى الحبس أم لا؟

وقد أجيب عن السؤال الأول في المحاضرة التاسعة، وطرح السؤال الثالث لايحقق لنا فائدة ذات بال، وعلاوة على ذلك فسوف يتضح الجواب الصحيح عنه في أثناء البحث، ويبقى علينا أن ندير بحثنا الحالي حول السؤال الثاني.

و من ناحية أخرى نلاحظ أن بعض الحسيين (من قبيل جون لوك) يأخذ التجربة الحسية بمعناها العام الذي يشمل أيضاً مدركات الحس الباطني، بل وحتى قوة الحافظة والإرادة وسائر القوى والأفعال النفسية تصبح مشمولة للتجربة الحسية، بينما يعتبر البعض الآخر (من أمثال كندياك) التجربة الحسية مختصة بالحس الظاهري.

و من هنا فإنه يجب توضيح المعنى الدقيق لـ «الحس» المذكور في السؤال.

ولابد أن نقول في هذا الصدد: إن تعميم التجربة الحسية لتشمل الإدراكات الباطنية ولا سيما أمثال الإرادة وقوة الحافظة يخرج المسألة من حدود التصورات، لأن مثل هذه الإدراكات هي من قبيل العلم الحضورى الخارج عن مقسم التصور والتصديق، ولا علاقة لمسألة «إصالة الحس أم العقل» في التصورات وحتى في التصديقات بالعلوم الحضورية والشهودية.

إذن لابد أن يكون المقصود من الحس هو نفس المعنى

المعروف (القوة المدركة التي تقوم بوظائفها عن طريق ارتباط الأجهزة الحسية بالعالم المادي فقط)، والحد الأقصى أنه يمكن تعميم حكمه ليشمل سائر التصورات الجزئية (مثل التصور الحاصل من المدركات الباطنية، وله حكم التصور الخيالي بالنسبة للكيفيات المحسوسة) كتصورنا لخوفنا السابق الذي لا يقبل الانطباق على أي خوف آخر.

والواقع أن إطلاق التجربة الحسية على المدركات الحضورية ناشئ من الخلط بين العلم الحضورى والعلم الحسولى، وليست هذه أول مرة يغفل فيها الفلاسفة الغربيون عن الفرق الاساسي بينهما، وسوف نوضح هذا بشكل اكبر في المستقبل بعون الله.

أما بالنسبة إلى «العقل» فلسنا بحاجة إلى توضيح المقصود منه، و الكل يعرف أن المقصود منه هي تلك القوة الخاصة المدركة للمفاهيم الكلية، التي هي أعم من المعقولات الأولى والمعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، وكل معنى آخر يستعمل فيه العقل لعللاقة له بهذا البحث.

التحقيق في المسألة:

الآن وقد اتضح موضوع البحث تماماً ننتقل إلى الجواب الصحيح عن هذا السؤال: أياكون الإدراك العقلي - أي إدراك المفاهيم الكلية - لوناً من الإدراك المستقل أم هونفس الإدراك الحسي قد تغير شكله؟

وننبه - قبل الجواب - على أن المدركات العقلية تنقسم إلى ثلاث فئات: المعقولات الأولى أو المفاهيم الماهوية، المفاهيم الفلسفية، المفاهيم المنطقية.

أما المفاهيم المنطقية التي ليس لها ما يباها في الخارج

ولامصداق فهي بلاشك غير قابلة للانتزاع من المدركات الحسية، ولا وجود لمثل هذا الفرض في حقها بأي وجه من الوجوه، فهي ليست حاصلة من تحليل وتركيب ولا من تجريد وتعميم الصور الجزئية، وذلك لأننا لانملك حساً يدرك شيئاً يسمى بـ«الذاتي» أو «العرضي» أو «القياس» أو «الاستقراء»! وكذا لا يمكن القول بأنّ الحس يدرك صورة مركبة، ثم من تحليلها نحصل على هذه المفاهيم! أو بالعكس نحصل هذه المفاهيم من تركيب الصور الحسية التي يدرك كلّ واحد منها بوساطة الحس.

ولا يمكن القول أيضاً أنّ الحس يدرك المصداق الجزئي لهذه المفاهيم ثم نحصل على المفاهيم الكلية بوساطة التجريد والتعميم، وخاصةً عندما نلاحظ أنّ مصداق مثل هذه المفاهيم لا يوجد إلاّ في الذهن، بينما الإدراك الحسي لا يتعلق إلاّ بالاشياء المادية والظواهر الموجودة خارج الذهن.

وعلى هذا فإنه يجب اعتبار إدراك المفاهيم المنطقية لونها خاصاً من الإدراك العقلي الذي لم يأت من تغيير الإدراكات الحسية.

ونحن نعلم أنّ العقل يحتاج إلى المفاهيم الماهوية لكي يدرك المفاهيم المنطقية، ومالم تحصل المعقولات الأولى في الذهن فإنّ العقل لا يستطيع أن ينتزع منها المفاهيم المنطقية، ولكنّ المفاهيم المنطقية لم تأت من تغيير المفاهيم الماهوية، وذلك لأنّ مفهوم «الإنسان» أو «الشجر» أو «الحديد» وأمثالها لم يتحوّل بوساطة تغيير ذهني إلى مفهوم «الكلي» أو «النوع» أو «الذاتي» وأمثالها.

أمّا المعقولات الفلسفية فهي وإن كانت أوصافاً لأشياء

عينية، ولكن هذه الأوصاف ليس لها وجود عيني بغض النظر عن الذهن، فمثلاً إذا كان الإنسان غير موجود أولم يكن له جهاز خاص لصياغة المفاهيم فإنه لن يحصل على مفهوم «الإمكان» أو «المعلول» أو «الاحتياج» و أمثالها. و المتحقق في الخارج هو الوجود المتصف بالإمكان والمعلولية والاحتياج، لأن هذه الأوصاف لها تحقق عيني أيضاً.

و من ناحية أخرى فإن أي حس من حواسنا لا يستطيع أن يدرك المصاديق الجزئية لهذه المفاهيم، كما أنه لا يمكن اعتبارها مركبة من الصور الجزئية أو الحسية لها.

إذن فإدراك هذه المفاهيم مستقل أيضاً عن الإدراك الحسي، ولا ينافي هذا كون حصول هذه المفاهيم للعقل مشروطاً بتحقق لون من الإدراك الجزئي والشخصي أو حتى مشروطاً بلون آخر من المفاهيم العقلية، و ذلك لأن كون الإدراكات السابقة شرطاً لاي يعني أنها تتحول بتغييرها تغييراً خاصاً إلى المفاهيم الفلسفية.

والدليل الواضح لهذا هو أن هذه المفاهيم لو كانت حصيلة تغيير المفاهيم الحسية لكان لها ما يباها في الخارج مثلها، بينما المفاهيم الفلسفية ليس لها ما يباها عيني.

والمفاهيم الماهوية وحدها التي يمكن ان يتوهم في حقها أن تكون حاصلة من تجريد وتعميم المدركات الحسية وتنقسم هذه المفاهيم بدورها إلى قسمين: قسم منها يكون مصداقه قابلاً للإدراك الحسي من قبيل مفهوم البياض والسواد والحلاوة والحموضة والقسم الآخر لا يكون مصداقه قابلاً للإدراك الحسي، وهذا القسم ينقسم أيضاً إلى فئتين فرعيتين:

إحداهما تلك المفاهيم التي وإن كان مصداقها لا يدرك

بالحسّ ولكتنا نعتقد - لاسباب - بأنّ مصداقها موجود في عالم المحسوسات من قبيل مفهوم المادّة والقوّة والميدان.

والثانية تلك المفاهيم التي ندرك مصداقها بلون من الإدراك الداخلي (العلم الحضوريّ) مثل مفهوم الإرادة والحبّ والبغض، وحتى مفهوم «النفس».

أمّا القسم الأخير فبكلّ بساطة نستطيع أن نسلم أنّه لا يحصل نتيجة تغيير الإدراكات الحسيّة، وذلك لأنّ المصداق الجزئيّ لمثل هذه المفاهيم ليس قابلاً للإدراك بوساطة الحواسّ الظاهريّة، إلّا إذا عمّمنا اصطلاح «الحسّ» ليشمل العلم الحضوريّ، وعندئذ يخرج عن موضوع بحثنا كما مرّ علينا توضيح ذلك في مقدّمة هذا البحث.

و أمّا المفاهيم التي نؤمن أنّ لها مصداقاً في عالم المحسوسات، ولو أنّنا لانملك حسّاً يستطيع إداركه، فهي مفاهيم لا يمكن اعتبارها أيضاً من الإدراكات الحسيّة التي تغيّر شكلها، لأنّ الفرض هو أنّنا لانملك حسّاً يدرك مصداقها، فكيف يمكن القول أنّ هذه المفاهيم آتية من تجريد المدركات الحسيّة و تعميمها؟!

و يبقى نوع واحد من المفاهيم الماهويّة التي لها مصداق محسوس كالأبيض والاسود والبارد والساخن والمثلث والمربّع، أتوجد هذه المفاهيم من تغيير المدركات الحسيّة، أم الإدراك الحسي شرط لحصولها فقط؟

عندما ندرك بوساطة الحواسّ الظاهريّة لون أو شكل الأشياء الخارجيّة أوشياء من كيفيّاتها الأخرى نظفر بصورة جزئيّة. له تبين كيفيّته المحدودة والمعيّنة، ولو أنّنا لانتلفت إلى الصورة ذاتها

بشكل مستقل، مثل حالة الشخص الذي يتملى صورته المنعكسة في المرآة و هو غير ملتفت إلى المرآة ذاتها ولا إلى الصورة المنعكسة فيها.

ولهذا فنحن نتخيل أننا قد ظفرنا بنفس الكيفية الخارجية في ظرف وجودها (وليس في ظرف إدراكنا نحن)، بينما الواقع أننا لا طريق لنا للظفر بالخارج بشكل مباشر، وكل ما ندركه من الأمور الخارجية فهو بواسطة الصور الإدراكية فقط.

وصحيح أنه يتم في هذه الحال بعض الافعال والانفعالات في الأجهزة الحسية والمجموعة العصبية والمخ، ولكن هذه الافعال والانفعالات تهتئ الأرضية الصالحة فقط لإدراك هذه المفاهيم، وسنثبت ذلك في محله، وأما نفس الإدراك فهو نشاط نفسي محض، وعلى العكس مما يدعيه الماديون فالإدراك ليس أمراً مادياً يفرزه المخ كما يفرز الكبد الصفراء، وليس هو طاقة متغيراً شكلها، وإنما هو شيء مجرد غير مادي مشروط تحققه بمجموعة من الافعال والانفعالات الفسيولوجية والفيزيائية الكيميائية.

و بعد تحقق صورة حسية أوعدة صور حسية متشابهة يحصل لناون آخر من الإدراك يفقد خصائص الإدراك الحسي، وهو يقبل الانطباق على افراد لامحدودة.

و كما أن الإدراك الحسي لم يأت من انتقال الكيفية الخارجية ولا من تغييرها، فكذا الإدراك العقلي فإنه أيضاً لا يحصل من انتقال الصورة الحسية ولا من تغييرها، لأنه في نفس الوقت الذي توجد فيه الصورة الحسية بكل خصائصها في ظرف «الحس» يمكن أن يوجد مفهومها الكلي في ظرف «العقل» دون ان ينقص شيء من الإدراك الحسي.

و يتّضح من هذا أنّ القول بأنّ الصورة الحسيّة يتغيّر شكلها فتتحوّل إلى «المفهوم» ليس إلا قولاً باطلاً.

والنتيجة التي تستخلص من هذا: أنّ العلاقة بين المفهوم العقليّ والصورة الحسيّة تشبه العلاقة بين الصورة الحسيّة والكيفيّة الخارجيّة ولا تشبه العلاقة بين الكرسيّ والقطعة الخشبيّة، حيث إنّ القطعة الخشبيّة لا تبقى على صورتها الأولى بعد أن تتبدّل إلى كرسيّ.

و إذا عبّر عن هذه العلاقة باسم «التجريد» أو «الانتزاع» — كما هو شائع بين الفلاسفة — فلا بدّ من اعتباره تسامحاً في التعبير، وإلاّ فالمفهوم العقليّ لا يقتطع حقيقة من الصور الحسيّة.

وبهذا يتّضح أيضاً الجواب عن السؤال الثالث (أللعقل حاجةٌ ما إلى الحسّ أم لا؟)، وذلك لأنّ هناك فئة واحدة فقط من المفاهيم العقليّة تحتاج إلى الإدراك الحسيّ، و حاجتها إليه بعنوان أنّه شرط لتحقيق الإدراك العقليّ؛ وهي عبارة عن تلك المفاهيم التي لها مصداق يمكن إدراكه بالحسّ.

و أمّا المفاهيم التي لها مصداق خارجيّ و لكنّه لا يمكن إدراكه بالحسّ فهي حاصلة عادةً من تركيب عدّة مفاهيم أخرى، مثل مفهوم «الجسم» الذي معناه «الجوهر الذي له أبعاد ثلاثة»، فهو يحصل في الواقع من تركيب هذه المفاهيم المذكورة، وهو يعرف من طريق التحليل وإعادةه إلى المفاهيم الأصليّة، ولما كان من الممكن أن تكون بعض مفاهيمه الأصليّة محتاجة إلى الإدراك الحسيّ، إذن يمكن القول أنّ بعض هذه الفئة من المفاهيم تحتاج إلى الحسّ بالوساطة لا بشكل مباشر.

والقسم الآخر من المفاهيم الماهويّة هو عبارة عن المفاهيم

الماخوذة من الوجدانيات والمبيّنة للحدود الماهويّة للمشهودات والمدرّكات الباطنيّة، مثل مفهوم الإرادة والحبّ فمثل هذه المفاهيم مأخوذ مباشرة من العلوم الحضوريّة و محتاج إليها، و لكّته غير محتاج —بأيّ وجه من الوجوه— إلى الإدراك الحسيّ، ولا حتّى بالوساطة.

أمّا المفاهيم الفلسفيّة المبيّنة لأطوار الوجود و شؤونه (والعدم بالتبع) فهي تأتي من العلوم الحضوريّة في المرحلة الأولى ولا حاجة بها إلى الحسّ، لأنّ الوجود لا يعرف إلّا عن طريق العلم الحضوريّ، و لكّته يمكن الاستفادة في المراحل اللاحقة من العلوم الحصوليّة، وتفصيل كيفيّة حصول ذلك يحتاج إلى مجال أوسع ممّا هو متوفّر لنا الآن.

و أمّا المفاهيم المنطقيّة فهي تحصل — كما أشرنا إليه مراراً — من إعادة النظر في سائر المفاهيم الذهنيّة ولا علاقة لها مباشرة بالحسّ، و يحتاج هذا المفهوم إلى الحسّ في مورد واحد فقط و هو إذا ما كان المعقول الأوّل محتاجاً للحسّ، و من هناك يمكن القول أنّ المفهوم المنطقي يرتبط بالإدراك الحسيّ بوساطة المعقول الأوّل في بعض الموارد.

المحاضرة الخامسة عشرة

مقدمة:

استعرضنا لحدّ الآن مسألة «أصالة الحسّ أم العقل» في مورد التصورات و انتهينا إلى هذه النتيجة القائلة إنّ جميع تصوّراتنا ليست ناشئة من «الحسّ»، وللمفاهيم الكلّية إدراك مستقلّ يحصل بوساطة قوّة مدركة خاصّة تسمّى «العقل».

و كثير من المفاهيم الكلّية لا يحتاج إطلاقاً إلى الصورة الحسيّة، وبعضها فقط يحتاج إلى الإدراك الحسيّ على أساس أنّه شرط ومهيئ لتحقّق الإدراك العقليّ.

ونوجّه هنا هذا السؤال: أ تكون أصالة الحسّ أم العقل في التصديقات تابعة للتصوّرات بحيث إنّ كلّ شخص يقول بأصالة الحسّ في التصوّرات يُضطرّ لالتزام بأصالة الحسّ في التصديقات، و كلّ إنسان يقول بأصالة العقل هناك لا يجد مفراً من القول بها هنا، أم لا توجد مثل هذه الملازمة، فمن الممكن - مثلاً- أن يقول شخص بأصالة الحسّ في التصوّرات ولكنه يقول بأصالة العقل في التصديقات؟

و أخيراً الاصل في التصديقات أهو الحسّ أم للعقل أصالة أيضاً؟

قبل الدخول في صميم الجواب عن هذه الاسئلة يلزمنا أن نتحدّث قليلاً عن التصديقات، ولو أنّ مكان البحث في أغلبها هو في علم المنطق، و لهذا فنحن نتناول الموضوع بإيجاز و بمقدار الحاجة لهذا البحث.

ملاحظات حول التصديقات:

١- الذهن ظرف للإدراكات الحسولية (الصور الجزئية والمفاهيم الكلية)، و يجب أن لا ينسب إليه أي علم حضوري (معرفة الواقعيّات بدون وساطة).

و لكن قوى الذهن تستطيع أن تلتقط منها صوراً جزئية و مفاهيم كلية فنحصل على التصوّرات. ولما كان العلم الحضوريّ مرافقاً دائماً للانعكاسات الذهنية، فهذا تختلط فيما بينها في كثير من الأحيان، والتمييز يحتاج إلى دقّة و تأمل. فمثلاً عندما نحسّ بالخوف فهذه حالة نفسية ندركها بالعلم الحضوريّ، و وجودها ملازم للعلم بها، ولكن انعكاسها الذهنيّ شيء آخر يظهر بشكل تصوّر جزئيّ أو مفهوم كليّ.

٢- إنّ التصور الذهنيّ لا يستطيع بمفرده أن يبيّن لنا الواقع الخارجيّ، و مهما كان العلم الحضوريّ بسيطاً ولا يقبل التحليل فإنّه عند ما ينعكس في الذهن يظهر بشكل «قضيّة» تشمل عدداً من التصوّرات. والواقع أنّ الذهن يحلّل ذلك الإدراك الحضوريّ البسيط إلى عدّة إدراكات حسولية، و على الأقلّ إلى تصوّرين هما الماهية والوجود، ثمّ يحمل الوجود على الماهية، فمثلاً يكون انعكاس الذهنيّ للإحساس بالخوف بشكل بحيث عند ما يفرغ في القالب اللفظيّ يظهر بصورة «أنا خائف» أو «الخوف موجود» و أمثالهما، والجملة الأخيرة تبين تحليل الإحساس بالخوف إلى مفهوم ماهويّ (الخوف) و مفهوم فلسفيّ (الوجود)، و واضح أنّ مفهوم «الخوف» لا يمكن بمفرده أن يبيّن لنا واقع الخوف الموجود إلّا إذا كان مصحوباً بالعلم الحضوريّ، أي بالإحساس بالخوف ذاته، و في هذه الحال يكون نفس العلم الحضوريّ هو الذي يمكن

اعتباره — من إحدى الجهات — كشفاً للواقع الموجود (ولو أنه من ناحية أخرى عين الواقع)، وليس هو التصور المقارن له.

٣ — كل قضية تشتمل على «تصورين»، أو أكثر، وعلى العكس مما يظنه بعض المنطقيين الاوربيين ف «القضية» ليست مجموعة من «التصورات» فحسب، ولا هي مكونة من تصورين فقط، وكذا حقيقة «التصديق» ليست هي الانتقال من تصور إلى آخر حسب قانون تداعي المعاني^١، وإنما «القضية» عبارة عن تصورين أو أكثر مرتبطين ببعضهما بحيث يخرجان بصورة علم واحد يبين الواقع الخارجي أنففس الأمر.

فمثلاً عند ما نرصف عشرات من التصورات إلى جانب بعضها من دون أن تكون بينها رابطة فإنها لا تشكل قضية، وحتى إذا فرضنا وجود تصورين أو أكثر، و كانا بشكل بحيث ينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر حسب قانون تداعي المعاني، كما ننتقل من تصور «الليل» إلى تصور «النهار»، فإن ذلك لا يكون لنا قضية أبداً.

٤ — جاء في المنطق الكلاسيكي أنّ العلاقة بين أركان القضية لا بد أن تكون بإحدى صورتين: إما حملية أو شرطية، وقد أضاف المنطقيون المحدثون علاقات أخرى، ولكن هذه جميعاً يمكن اعادتها إلى العلاقة الحملية (اتحاد الموضوع والمحمول)، ويطلب تفصيل هذا في علم المنطق.

٥ — إنّ العلاقة الحملية تبين في الواقع إيمان الشخص باتحاد الموضوع والمحمول، وهو إيمان يظهر بصورة «حكم»، وهو أيضاً

١ — هذه إشارة إلى رأي جون ستيوارت ميل

نفس حقيقة «التصديق»، ولكن «التصديق» يطلق أحياناً على مجموعة من التصورات مضافاً إليها الحكم (وهذه هي القضية المنطقية)، وعلى هذا لابد من اعتبار كلمة «التصديق» من المشتركات اللفظية.

٦- توجد اختلافات بين المنطقيين حول عدد أجزاء القضايا، و حول «القضية السالبة» ألها «حكم سلبي» أم أنها تفيد «سلب الحكم» فقط؟ ولكن هؤلاء جميعاً متفقون على أن القضية الحملية لا تتحقق بدون المحمول والموضوع.

والنظرية التي تأيدنا هي أن كل قضية تحتاج إلى موضوع ومحمول ونسبة بينهما وحكم بثبوت هذه النسبة أو عدم ثبوتها. أما الإشكالات التي يطرحها بعض كبار المفكرين حول بعض القضايا (مثل الهليات البسيطة) فهي خارجة عن موضوع بحثنا بما أنه بحث منطقي، ولا بد أن يطلب تفصيل هذه الأمور في المجالات المخصصة لذلك.

٧- إن رابطة الاتحاد بين الموضوع والمحمول ينظر إليها أحياناً على مستوى «الإمكان» أي نفي ضرورة الخلاف (نفي كونها ممتنعة و مستحيلة)، و ينظر إليها أحياناً أخرى على مستوى «الوجوب» أي إثبات الضرورة (بالإضافة إلى نفي ضرورة الخلاف) وأحياناً أخرى لانلتفت إلى أي من الضرورتين، ونلاحظ فقط وجود الرابطة الحالية، ففي الصورة الأولى تكون القضية «ممكنة»، وفي الصورة الثانية «ضرورية» وفي الصورة الثالثة تسمى «وجودية».

٨- يكون موضوع القضية أحياناً تصوراً جزئياً حاكياً عن موجود معين، و أحياناً أخرى يكون مفهوماً كلياً يقبل الانطباق على

مصاديق لاحد لها، وفي الصورة الثانية قد يكون أحياناً مفهوماً ماهوياً، أي له «مابازاء» في الخارج، و مفهوماً فلسفياً أحياناً أخرى، أي له «موصوف» خارجي فحسب، و مفهوماً منطقيّاً في حالات أخرى، حيث لا يكون له حتى موصوف خارجي، وهي تصدق فقط على المفاهيم الذهنية.

٩- قد يكون الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود مع اختلاف مفهوميهما وفي هذه الصورة يسمّى حمل المحمول على الموضوع بـ «الحمل الشائع»، ويتحدان أحياناً في المفهوم أيضاً و يلاحظ بشكل اساسي هذا الاتحاد المفهومي، و في هذه الصورة يسمّى الحمل بـ «الحمل الأولي» ولا يمكننا في هذا البحث الاستطراديّ الجواب على هذه الأسئلة:

ايعود هذا التقسيم حاصراً؟

و هذا الحمل الأولي أهو «قضية» حقيقة أم لا؟

ثم أهى تنتج فائدة أم لا؟

١٠- قد تفيد القضية أحياناً تحقّق ذات الموضوع فقط، و بعبارة أخرى فإنّ محمول القضية هو مفهوم «موجود»، و أحياناً أخرى تفيد تحقّق صفة للموضوع، ففي الصورة الأولى تسمّى القضية بـ «الهئية البسيطة» و في الصورة الثانية بـ «الهئية المركبة»، ولكن بعض المنطقيّين الغربيّين يعتبر مفهوم الوجود «معنى حرفياً» يبيّن العلاقة بين الموضوع والمحمول، و ينكر «الوجود المحموليّ» ولا يفرّق بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ، وفي النتيجة فهو لا يعتبر «الهئية البسيطة» قضية!

١١- تقسّم القضايا في المنطق الكلاسيكيّ إلى قسمين:

البديهية والنظرية، فالبديهيات قضايا لا يحتاج التصديق بها إلى تفكير و تأمل، والنظريات (= غير البديهيات) قضايا يحتاج التصديق بها إلى التفكير والاستدلال.

و تقسم البديهيات أيضاً إلى البديهيات الأولية والبديهيات الثانوية، فالبديهيات الأولية قضايا لا يتوقف التصديق بها على أي شيء ماعدا تصور الموضوع والمحمول، ولكن الحكم في القضايا البديهية الثانوية يتوقف على استعمال الحس واستخدام التجربة وأمثالهما. وقسموا البديهيات الثانوية - حسب الاستقراء - إلى ستة أقسام: الحسيات، الوجدانيات، الحدسيات، الفطريات، التجريبات، المتواترات.

والواقع أن البديهيات الأولية فقط تستحق أن نسميها ب «البديهية» و أما البديهيات الثانوية فالحد الأقصى لها هو أن تكون قريبة للبديهيات، وكلها تحتاج إلى نوع من البرهان.

و من بين البديهيات الأولية تسمى قضية «استحالة اجتماع النقيضين» ب «أم القضايا»، واعتبروا سائر البديهيات الأولية أيضاً محتاجة إليها، ولو أنهم قد بينوا كيفية احتياج سائر البديهيات إلى هذه القضية بأشكال مختلفة، ولم يكن بيان المنطقيين في هذا الباب بشكل واحد.

وقد عدّ بعض المنطقيين قضية «استحالة ارتفاع النقيضين» و أصل الهوية (ضرورة ثبوت أي شيء لذاته و استحالة سلبه عن نفسه) أيضاً من الأصول الأولية، و قد اعتبر بعضهم أصل الهوية مقدماً على سائر الأصول، ولا ينتظر من هذا البحث المضغوط أن يتناول بالتفصيل دراسة هذه المسائل.

١٢ - تسمى القضية ب «التحليلية» إذا كان مفهوم الموضوع

فيها مشتملاً على مفهوم المحمول، و بعبارة أخرى: فإننا نحصل على مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع، وتسمى القضية فيما عدا هذه الصورة ب «التركيبية»، والتصديق باتحاد الموضوع والمحمول في القضايا التحليلية: ضروري، و بعبارة أخرى: إن هذه القضايا بديهية، أما القضايا التركيبية فيوجد فيها اختلافان: الأول: يوجد بين القضايا التركيبية قضايا بديهية أم كلها نظرية؟ الثاني: احتاج القضايا التركيبية كلها إلى «التجربة» بحيث تكون جميعاً من القضايا المصطلح عليها ب «ماتأخر»^١ أم يوجد بينها قضايا مستغنية عن التجربة، أي من القضايا المصطلح عليها ب «ما تقدم»^٢؟

يعتقد «كانت» بأن القضايا التركيبية تنقسم إلى قسمين: المقدمة على التجربة، والمؤخرة عنها، و هو يعتبر القضايا الرياضية من قبيل القضايا التركيبية المستغنية عن التجربة، ولكن الوضعيين يحاولون إعادة جميع القضايا المستغنية عن التجربة إلى القضايا التحليلية.

و أما النظرية التي تنال تأييدنا فهي أن هناك قضايا تركيبية مستغنية عن التجربة، ولا تنحصر هذه في الرياضيات بل تشمل الأمور الميتافيزيقية أيضاً، وعلى العكس من نظرية «كانت» الذي اعتبر حل المسائل الميتافيزيقية خارجاً عن طاقة العقل النظري، فإن أمثال هذه داخلة في نطاق العقل النظري.

١ - Apriori

٢ - Aposterior

توضيح محل النزاع:

ما المقصود من أصالة الحسّ أو العقل في التصديقات؟
 من الواضح أنّ هذا السؤال «أىكون الأصل
 في التصديقات الحسّ أم العقل؟» لايعني أنّ
 التّصورات التي تشكّل أركان القضية أهى كلّها
 مأخوذة من الحسّ أم ان بعضها يدركه العقل بصورة مستقلة؟ و ذلك
 لأنّ هذا هو بنفسه مسألة أصالة الحسّ أم العقل في التّصورات. و
 إنّما معناه: أىكون التصديق باتّحاد الموضوع والمحمول متوقفاً دائماً
 على الحسّ أم أنّ عقلاً يحكم أحياناً باتّحادهما من دون أن يستعين
 بالحسّ؟

إذن تعود هذه المسألة إلى هذا الموضوع: ألدينا قضايا مقدّمة
 على التجربة الحسيّة و مستقلة عنها، أم كلّ القضايا مؤخّرة عن
 التجربة و محتاجة إلى الحسّ؟

وعلى هذا يصبح القائلون بأصالة الحسّ في التصديقات هم أولئك
 الذين ينكرون البديهيّات الاوّلية، لأنّ المفروض أنّ العقل في هذه
 القضايا يحكم باتّحاد الموضوع والمحمول و ثبوت المحمول
 للموضوع بمجرد تصوّرهما، ولا يحتاج التصديق بذلك إلى أيّ شيء
 ماعدا تصوّرهما، ولو أنّ تصوّرهما يحتاج إلى الحسّ بشكلٍ ما.
 و كلّ من يعترف بالبديهيّات الاوّلية ولو أنّه يحصرها في قضية
 واحدة (مثل استحالة اجتماع النقيضين) فهو من أصحاب أصالة
 العقل في التصديقات.

ولا بدّ أن ينكر- القائل بأصالة الحسّ في التصديقات- الحمل
 الأوّلي أيضاً، ولكنّ الحسيين عندما يواجهون مثل هذه القضايا فهم
 يدّعون أنّها ليست قضايا في الواقع، لأنّها لا تفهمنا شيئاً جديداً.

والمأزق العسير الذي يواجهه الحسيّون هو في الرياضيات، ذلك لأنهم بشأن القضايا الميتافيزيقية يستطيعون أن يدّعوا بأنها غير قابلة للإثبات أو أن يعتبروها - مثل الوضعيتين - ألفاظاً لا معنى لها (!) ولكنهم لا يجروؤن أن ينسبوا مثل هذا القول للمسائل الرياضية، ومن هنا فهم يبذلون قصارى جهدهم ليعيدوا القضايا الرياضية إلى «القضايا التحليلية».

التحقيق في المسألة:

لقد اتضح من حديثنا أنّ مسألة أصالة الحسّ أم العقل في التصديقات ليست تابعة لمسألة أصالة الحسّ أم العقل في التصورات فحتّى لو فرضنا أنّ شخصاً قال بأصالة الحسّ في التصورات فإنّه يستطيع أن يقول بأصالة العقل في التصديقات. والآن نقدّم الجواب على السؤال الأساسي: أيكون الحسّ هو الاصل في التصديقات أم للعقل أصالة أيضاً؟

وجوابنا على هذا السؤال واضح، أي نحن نملك قضايا لا يحتاج التصديق بها إلى استعمال الحسّ ولا التجربة، بل يستطيع العقل مستقلاً أن يثبت الرابطة بين الموضوع والمحمول، وليست هذه القضايا منحصرة بالبدهيّات، بل كثير من القضايا النظرية العقلية يتمّ إثباتها بالاستعانة بالبدهيّات العقلية، دون أن يتدخّل في إثباتها الحسّ ولا التجربة.

ومن جملتها تلك القضايا المتعلقة بعلم المنطق، وهي التي موضوعها ومحمولها من المعقولات الثانية المنطقية، أي من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي، وأنما مصداقها هو المفاهيم الذهنية الأخرى، وذلك لأنّه من الواضح كون الحسّ عاجزاً عن إثبات العلاقة بين مفاهيم ليس لها مصداق خارجي.

و كذا الهليات البسيطة التي هي انعكاسات ذهنية للمعلومات
الحضورية من قبيل القضايا التي تحكي عن وجود الحالات النفسية
كالخوف والامل والحب والبغض، وذلك لأنّ الحسّ بالمعنى
الاصطلاحيّ لا دخل له في وجود هذه المعلومات.

وفي الحمل الأولي والقضايا التحليلية التي يشتمل فيها مفهوم
الموضوع على مفهوم المحمول ايضاً لا دخل للحسّ فيها.

و بهذا الشكل لا تحتاج القضايا الميتافيزيقية — التي
موضوعها و محمولها من المعرّات الفلسفية — إلى استعمال
الحسّ و استخدام التجربة، لأنّ التجربة الحسية تعجز عن إثبات
الرابطه بين مفهومين لم يؤخذ عن طريق الحسّ، بل القضايا
الرياضية ايضاً مستغنية عن الحسّ، والاستعانه بالاشكال الهندسية
و ماهو من هذا القبيل إنّما هو لإعداد الذهن لتصور الموضوع
والمحمول بشكل صحيح.

والأهمّ من كلّ ذلك أنّ القضايا التجريبية عندما يراد
صياغتها بشكل قانون كلي و ضروري فإنّها تحتاج إلى الأصول
الميتافيزيقية، وفي النتيجة فهي تحتاج إلى العقل، و ذلك لأنّ
الاستقراء لا يستطيع أن يثبت لنا حكماً كلياً ضرورياً بصورة
ذاتية — كما هو ثابت في محلّه — ولا ينفي احتمال وجود الفرد
الاستثنائي.

بل و حتّى القضايا الشخصية من قبيل الحكم بوجود لون
او شكل خاصّ ايضاً عندما نريد أن نتّصف بالضرورة لا بدّ:

أولاً: أن يتمّ إثبات وجودها الخارجي بوساطة أصل العلية و
فروعه.

ثانياً: أن يُنفى احتمال عدمها بوساطة أصل استحالة التناقض .
و على هذا فهناك أصالة لأحكام العقل في مورد
التصديقات، بل الاحكام العقلية البديهية تشكل في الواقع؛ الخلفية
للاحكام الحسية ايضاً.

المحاضرة السادسة عشرة

ما هو نطاق كلّ لون من ألوان المعرفة؟

لكون المعرفة مختلفة ومتنوعة فنحن نواجه هذا السؤال: أكلّ واقع يمكن معرفته بأيّ لون من ألوان المعرفة؛ أم لكلّ لون من المعرفة مجال خاصّ بها؟ وإذا كان هناك واقع يمكن إثباته بعدّة طرق من المعرفة فأيتها أفضل؟

بديهياً أنّ أفضل ألوان المعرفة هو العلم الحضورى الذي ينكشف فيه الواقع بدون أية وساطة، ولكن حدود ذلك عند الافراد العاديين تنحصر في النفس وقواها وأفعالها وانفعالاتها، ومن المؤكّد أنّ الجميع يتمتّعون بلون من المعرفة الحضورية بالنسبة للخالق المانع للوجود، ويسمّى أحياناً بـ «المعرفة الفطرية»، ولكن هذه المعرفة تبدو ضعيفة في الأفراد العاديين وفي الحالات الاعتيادية، ولا يلتفت إليها ولا يُتعمّق فيها إلا نادراً، و قوتها و تكاملها تتبع تكامل الروح و تقليل العلاقات المادية والارتباطات الدنيوية وتقوية التوجّهات القلبية.

والأفعال والإنفعالات النفسية التي يتعلّق بها العلم الحضورى تشمل أيضاً الصور الإدراكية، وهي تلك الصور الجزئية والمفاهيم الكلية التي يتعلّق بها العلم الحضورى من حيث أنّها موجودة في النفس، ولكن متعلقاتها التي هي الواقعيّات الخارجة عن النفس فلا يتعلّق بها العلم الحضورى الذي لا وساطة فيه، وتعرف في الأفراد العاديين دائماً بوساطة الصور الإدراكية.

إذن يطرح السؤال حول هذه المعلومات بهذه الصورة: أتكون كلّ الواقعيّات التي تعرف بالعلم الحضورى قابلة للإدراك الحسى

والعقلي؛ أم لكل واحد من الحسّ والعقل مجال خاصّ به؟
 من الواضح أنّ أيّ واقع لا ماديّ لا يمكن معرفته بالحسّ،
 والطريق إلى المعرفة الحسّولية للمجردات ينحصر بالمعرفة العقلية
 التي تتمّ بوساطة المفاهيم الكلية الفلسفية، وكذا الحقائق
 المنطقية فهي ليست قابلة للمعرفة الحسّية، ولكن ليس صحيحاً
 أيضاً القول بأنّ كلّ واقع ماديّ يمكن معرفته بالحسّ، ذلك لأننا
 نعلم أنّ قوانا الحسية معدودة، ومدى إدراكها محدود ومقيّد
 بالظروف الخاصة المحيطة بها، وبعبارة أخرى: نحن نستطيع فقط
 أن نعرف مظاهر معيّنة من الأشياء المادية بوساطة حواسنا وذلك
 في ظروف معيّنة، ولا يمكننا إطلاقاً أن ندّعي بأنّ جميع شؤون
 الواقعيّات المادية قابلة للمعرفة الحسّية و يَعدُّ العلماء مثل هذا
 الادّعاء أمراً طفولياً يتّسم بالغباء.

ومن ناحية أخرى فنحن نعلم أنّ كثيراً من الحقائق العلميّة
 لا طريق للحسّ إليها بصورة مباشرة، وعند ما ندقّق فيها نجد أنّها
 تعرف بوساطة المفاهيم الانتزاعية، ولا بدّ من عدّ مفهوم المادّة و
 الطاقة و أمثالهما من هذا القبيل، إذن ينحصر مجال الإدراك
 الحسّي بمظاهر من الواقعيّات المادية تتناسب مع حواسنا، ولا
 نستطيع ان نعرف هذه المظاهر بوساطة الحسّ ما لم تتوفّر شروط
 عديدة لتحقيق الإدراك الحسّي، و سائر معارفنا إمّا أن تكون
 حاصلة بسبب العقل فقط، أو أنّها تحصل بتعاون الحسّ والعقل.

و إحدى خصائص المعرفة العقلية أنّها كلية، إذن المعارف
 الحسّولية الجزئية إمّا أنّها انعكاسات ذهنيّة من المدركات
 الحضورية كالقضايا الحاكية عن وجود الحالات النفسية الخاصة،
 وإمّا أنّها حاصلة بالتجربة الحسّية كالقضايا الحاكية عن وجود أمر

محسوس بدون وساطة، ولكن ليس صحيحاً أن كلّ قضية كلية إنما تدرك عن طريق العقل فقط، ذلك لأنه من الممكن كون موضوع هذه القضايا مفهوماً ماهوياً مأخوذاً من المحسوسات بلا وساطة، و واضح أن هذه المفاهيم لا تحصل إلا إذا سبقها إدراك واحد أو عدة إدراكات حسية، ولكن الحاجة إلى الحس لا تنحصر فقط في تهيئة الظروف الملائمة لإدراك المفهوم الكلي للموضوع والمحمول، بل من الممكن أن يكون التصديق بها متوقفاً على التجربة الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع أبداً بعد تصور مفهوم «الفلز» واستخدام القوة العقلية أن نحكم بأن «كل فلز يتمدد بالحرارة» وإنما مثل هذا التصديق يحتاج إلى التجربة الحسية.

و على هذا تنقسم الهليات المركبة التي موضوعها يحكي أمر محسوس إلى قسمين:

أحدهما يضمّ القضايا التي محمولاتها من المفاهيم الفلسفية، من قبيل هذه القضية «الجسم ممكن الوجود»، وفي هذه الصورة لا يحتاج التصديق بها إلى التجربة الحسية ويمكن تسمية مثل هذه القضايا بـ «القضايا الفلسفية بعد التجربة»، أي تلك القضايا التي تجعل الموضوعات التجريبية مورد التحليل الفلسفي.

الثاني: يضمّ القضايا التي محمولاتها من قبيل المفاهيم الماهوية المحسوسة مثل هذه القضية «الفلزات تتمدد بالحرارة»، فهذه القضايا تجريبية صرفة وهي تشكّل المسائل العلمية، ولكن التجربة الحسية وحدها — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — لا تستطيع أن تثبت لنا القضية الكلية بصورة قطعية لا تتخلف، ذلك لأننا لا نستطيع أبداً أن نخضع جميع أفراد ماهية ما في كل الأزمنة والأمكنة للتجربة الحسية، وإنما نظفر بضرورتها و كليتها بعد

استخدام الأصول العقلية (مثل أصل العلية وفروعه)، اذن تحصل هذه المعارف بفضل التعاون القائم بين الحسّ والعقل.

إنّ النتائج التي نظفر بها من هذا البحث هي كما يأتي :

١- إنّ مجال العلم الحضورّي في الأشخاص العاديين يكون في النفس وقواها و أفعالها و انفعالاتها، وفي هذا اللون من المعرفة فقط ينكشف فيه الواقع للإنسان بلاوساطة.

٣- تدرك الحقائق المنطقية بوساطة العقل فقط.

٣- و كذا الحقائق الفلسفية فهي تُعرف بوساطة العقل، ولو أنّ من الممكن أن يكون موضوعها من المفاهيم الماهوية التي لها مصداق محسوس، وفي هذه الصورة يغدو الإدراك الحسي شرطاً لازماً لتصوير الموضوع.

٤- إنّ معرفة الواقعيّات المجردة (= اللامادية) تدخل في نطاق العقل أيضاً.

٥- تُعرف القضايا الشخصية المتعلقة بالأمور المحسوسة بوساطة الحسّ، و لكن إثبات وجودها الخارجي ونفي احتمال الخطأ في الحسّ لا يستغني عن الأصول العقلية.

٦- إنّ القضايا الكلية التي موضوعها ومحمولها من المفاهيم القابلة للانطباق على المحسوسات تعرف عن طريق التجربة الحسية، و لكن تصوّر الموضوع والمحمول فيها يحتاج إلى العقل، و كذا كليتها و ضرورتها فهي تتوقّف على الأصول العقلية، وهذه القضايا هي التي تشكّل مسائل العلوم التجريبية.

٧- إنّ إثبات ضرورة أية قضية و حتّى القضايا الشخصية المحسوسة يتوقّف على أصل استحالة التناقض، و على هذا لا يستغني أيّ تصديق ضروريّ عن العقل.

٨- لا تدرك الواقعيّات الماديّة إطلاقاً - بشكل كامل و من كلّ الجوانب - بالإدراك الحسيّ، و كلّ حاسة من حواسنا تستطيع فقط و في ظروف خاصّة أن تعرف وجهاً معيّناً منها، و كذا التجارب العلميّة فهي تستطيع أن تلمّ بخواصّ جديدة منها بتقدّم العلم و اكتشاف وسائل أكثر دقّة، و لكن لا يمكن الادّعاء أبداً أنّ الواقعيّات الماديّة قد عُرفت بشكل كامل و من كلّ الجوانب، و لا يوجد فيها شيء إلّا و قد عُرف.

بهذا نكون قد أجبنا عن بعض الأسئلة المطروحة في المحاضرة التاسعة، و سوف نجيب بعون الله عن الأسئلة الأخرى في المحاضرات الآتية بعون الله.

توضيح لموضوعين:

و نجد من الواجب علينا في خاتمة هذا البحث ان نوضح

موضوعين:

١- يشيع بين المتجدّدين أنّ فلاسفة العصور القديمة و القرون الوسطى لمّا كانوا يستفيدون من الأسلوب العقليّ و القياسيّ في حلّ المسائل العلميّة و الفلسفيّة لم يُحرّموا فقط من إحراز نجاح باهر و إنّما قدّموا لنا آراءً و نظريات غير صحيحة سيطرت على الفكر البشريّ قروناً مديدة و وقفت حائلاً دون اكتشاف الحقائق العلميّة و تمتّع المجتمع الإنسانيّ بثمراتها، و لكنّه منذ عهد النهضة الاوربية «رُيسانس» حيث أحلّ علماء اوربا الأسلوب التجريبيّ و الاستقرائيّ مكان الأسلوب العقليّ و القياسيّ فقد أحرزت الإنسانيّة تقدّماً هائلاً، و استعادت قافلة العلم ما كان قد ضاع من يدها و بدأت تطوي سبيل التكامل بسرعة لتعوّض عمّا كان قد فاتها.

و قد نسب بعض المتجددين المسلمين هذا النجاح الذي أحرزه الغربيون إلى معرفتهم بالثقافة الإسلامية، وراحوا ينسبون الأسلوب التجريبي — بكلّ فخر واعتزاز — إلى العلماء المسلمين الذين استلهموا القرآن الكريم و نهضوا لمقاومة الثقافة اليونانية واستخدموا الأسلوب الاستقرائي والتجريبي.

ونحن في الوقت الذين نعترف فيه بالتأثير الضخم الذي تركته الثقافة الإسلامية و علوم المسلمين في الثقافة الغربية، و كذا ما للتجارب العلمية من أهمية، فإننا نذكر أنّ لاستخدام الأسلوب التجريبي تاريخاً موغلاً في القدم، و كما ينقل مؤرخو الفلسفة فإنّ أرسطو قد أعدّ بمساعدة الإسكندر المقدوني حديقة كبيرة كان ينمي فيها مختلف النباتات و يربّي فيها أنواع الحيوانات، و كان يعكف على المشاهدة والتجربة بشأنها، ولعلّه في ذلك الزمن لم يكن هناك عالم تتوفّر له هذه الفرص و الإمكانيات، و علاوة على هذا فإنّه يعتبر الحسيات والتجريبيات نوعين من البديهيّات والمقدمات للبرهان، و على هذا فلا بدّ أن نقول إنّ السبب في نقص آرائه العلمية يكمن في عجز وسائل التجربة المتوفرة عند ذاك، لا في الاعتقاد بعدم القيمة للأسلوب التجريبي.

و من المناسب في هذا المجال أن نضيف هذه الملاحظة و هي أنّ بعض الفلاسفة القدماء حاولوا أن يسدّوا النقص الموجود في الوسائل التجريبية والمعلومات العلمية بالنظريات، و ذلك إرضاءً لحسّ البحث و حبّ الاطلاع في انفسهم، و قد استفاد أحياناً من الأسلوب العقلي لإثبات ذلك، و بهذا فقد مزجوا الدراسات العلمية بالفلسفة فألحقوا بهما معاً أفدح الأضرار، و لكن — على أيّ حال — ليس صحيحاً أن ننسب إليهم أنّهم لم يكونوا يعتبرون

الأسلوب التجريبيّ أو أنّهم لم يكونوا يستعملونه، والأشدّ خطأً من ذلك هو الظنّ بأنّ عمل الفلسفة هو إعطاء الفرضيات فقط، وعمل العلم هو إثباتها بوساطة التجربة!!

و في أثناء هذا لا بدّ أن نعلم أنّ جميع الفلاسفة لم يكونوا مغرمين بجميع فروع العلم والفلسفة، و كان بعضهم — مثل سقراط — يولي المسائل الأخلاقية أهمّية فائقة، وأرسطو هو الوحيد بين فلاسفة اليونان الذي نال الشهرة في جميع فروع العلم والفلسفة ولقبَ باسم «المعلّم الأوّل».

إذن عدم اهتمام بعض الفلاسفة بالمسائل العلميّة والتجريبية لا ينبني عدّه من باب نفي قيمة الأسلوب التجريبيّ. والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أنّ بعض الفلاسفة لمّا لاحظ كثرة أخطاء الحسّ فإنّه لم يُعر المسائل العلميّة والتجريبية أهمّية، بل انصرف لدراسة المسائل الميتافيزيقية والرياضية.

و نوّكد مرّة أخرى على أنّ المسائل العلميّة بالاصطلاح الخاصّ (= التجريبية) لا يمكن حلّها إلّا بالأسلوب التجريبيّ، ولو أنّ الحصول على قانون علميّ كلّيّ وضروريّ يتوقّف على مساعدة العقل، ولكنّ العقل بمفرده لا يستطيع أن يثبت لنا أبداً أيّ موضوع تجريبيّ.

٢- ظنّ بعض الكتاب الذين لا يتمتّعون باطلاع واسع أنّه لا يمكن أيضاً حلّ المسائل الميتافيزيقية و مسائل معرفة الله بالأسنوب العقليّ، وكلّ محاولات الفلاسفة المسلمين لحلّ هذه المسائل بالأسلوب العقليّ والقياسيّ إنّما هي محاولات عقيمة مقتبسة من فلاسفة اليونان وهي لا تلائم أسلوب القرآن، ذلك لأنّ القرآن قد حتّ البشرية باستمرار على التأمل في الظواهر الطبيعيّة،

وهذا علامة أنه لا يعتبر الأسلوب العقليّ صحيحاً بل يعتبر الأسلوب التجريبيّ هو الطريق الصحيح الوحيد للمعرفة.

وقد انساق بعض الغافلين إلى القول بأن المسائل الدينيّة تجريبيّة من أساسها، والطريق لإثباتها هي التجارب العلميّة، وحتّى الاحكام والقوانين الإسلاميّة فهي ممّا يمكن قبوله مادامت تؤيدها التجارب العمليّة، ويستنتجون أنّ قوانين الإسلام محدودة بالظروف الزمانيّة والمكانيّة الخاصّة، و ذلك لأنّ نتائج التجربة لا تؤيدها دائماً، وبهذا يجعلون أنفسهم مصداقاً للآية الكريمة «نؤمن ببعض ونكفر ببعض». ولسنا في هذا المجال بصدد تصحيح كلّ هذه الاخطاء، و لهذا فسوف نكتفي بذكر بعض الملاحظات التي ترتبط ببحثنا:

أ- إنّ المسائل الفلسفيّة والميتافيزيقيّة — كما أشرنا إلى ذلك مراراً — مسائل عقليّة لا يمكن اثباتها إلا بالأسلوب العقليّ.

ب- قد يتركّب البرهان العقلي من البديهيّات الاوليّة أو من القضايا النظرية المعتمدة على البديهيّات، و قد تكون بعض المقدمات مأخوذة من القضايا التجريبيّة (مثل برهان الحركة)، و لكنّ الاستفادة من المقدمات التجريبيّة في البرهان العقليّ لا تعني الاستفادة من «الأسلوب التجريبيّ» (نحتاج هنا إلى شيء من الدقّة والتأمّل).

ج- قد لا تذكر بعض مقدمات البرهان في الكلام لوضوح الموضوع، وبالتعبير الفتي قد تكون بعض مقدمات البرهان «مطويّة»، و من هنا فقد تخيل بعض الغافلين أنّ البرهان متكوّن من مقدّمة واحدة (!) أو أنّه استفيد فيه من الاسلوب التجريبيّ.

د- لم يستخدم القرآن الكريم إطلاقاً الاسلوب التجريبيّ في

مسائل التوحيد ومعرفة الله، وكلّ البراهين المشار إليها في هذا الكتاب السماوي مذكور على أساس الأسلوب العقليّ ولو أنّه قد استفيد فيها من مقدّمات تجريبية، وذلك لأنّ الاستفادة من المقدّمات التجريبية — كما أشرنا إليه من قبل — لا يعني استخدام الأسلوب الاستقرائيّ والتجريبيّ، وعلاوة على هذا فإنّ إعطاء القيمة للأسلوب التجريبيّ لا يعني سلب القيمة من الأسلوب العقليّ.

هـ — ليست المواضيع المذكورة في القرآن الكريم من لون واحد، وتوجد مواضيع بينها هي عقلية محضة، وإذا ذكر لها برهان فسيكون على أساس الأسلوب القياسيّ، من قبيل قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» حيث يكون «الاستثناء» مطوّياً في هذا القياس الاستثنائيّ، ونقديره (لكنهما لم تفسدا) ويلاحظ أيضاً وجود أمور تجريبية في القرآن الكريم، والهدف من ذكرها هو إلفات الناس إلى النعم الإلهية التي لا تعدّ، وذلك لإتارة حسّ تقديم الشكر فيهم (لعلّكم تشكرون)، أو دفعهم للالتفات إلى مقدّمات البرهان ليضمّموا إليها الكبرى العقلية ويستنتجوا، أو يقاطوا الفطرة وحثّ الإنسان على الاهتمام بالمعرفة الفطرية، أو...، وكلّ واحد من هذه لا يعني الاستفادة من الأسلوب التجريبيّ لإثبات مسائل معرفة الله.

كما أنّ هناك فئة أخرى من الآيات القرآنية الكريمة التي تتعلّق بالأحكام والقوانين الإسلامية، وهي تنقسم بدورها إلى عدّة أقسام فرعية:

فبعضها بذاته يقع مورد قبول العقل من قبيل «إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان»، وبعضها الآخر يستطيع العقل ان يدرك الحكمة منه بمساعدة التجربة من قبيل: «وزنوا بالقسطاس

المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً»، و «قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما»، و البعض الآخر «تعبدي» لا توجد مقدمات برهانه في تناول يد الإنسان من قبيل تفاصيل الأحكام العبادية و المالية والقوانين المدنية و الجزائية، كما أن النتائج الأخروية لا يمكن تجربتها في هذا العالم. ولم يجعل القرآن في أي مورد قبولها مشروطاً بالتجربة، وإنما طالب عبادة الله بالإيمان والتسليم المطلق بدون اعتراض على أوامره، و كلمة «الإسلام» تدلّ على هذا المضمون.

وفي خاتمة المطاف نوصي إخواننا الصادقين في إسلامهم ان يتلقوا الإسلام الحقيقي من «العارفين الحقيقيين للإسلام»، و لا يخذعهم ضجيج أدعياء «معرفة الإسلام» و «ليسلبوا الطريق الذي سار فيه السالكون اليقظون»، ولا يلتفتوا إلى ما يقترحه الغافلون والضالون أو المنافقون وأعداء الإسلام، و ليعلموا أنّ مثل هذه الأساليب الترقيعية لمعرفة الإسلام يكمن فيها أعظم الأخطار التي تهدد كيان الإسلام والمسلمين.

الفهرست

الفهرست

الموضوع

٣	مقدمة مؤسّسة في طريق الحق
٥	القسم الاول في البحوث التمهيدية
٧	المحاضرة الاولى :
٧	* موضوع الدراسة
٧	* مفهوم الايديولوجية
٩	* ضرورة الايديولوجية والرؤية الكونية
١٠	* علاقة الايديولوجية بالرؤية الكونية
١٢	* الايديولوجية والرؤية الكونية في القرآن
١٤	* المواضيع الانسانية في الرؤية الكونية
١٨	المحاضرة الثانية :
١٨	* الوان الرؤية الكونية
١٨	* مفهوم العلم
١٩	* مفهوم الفلسفة
٢٠	* مفهوم الدين
٢٠	* مفهوم العرفان
٢١	* فما هو الرأى الحق إذن؟
٢٤	* وأما الرؤية الكونية العرفانية
٢٥	* الفلسفة العلمية
٢٧	* ... ما هو المقصود بالفلسفة العلمية الماركسية
٣١	المحاضرة الثالثة
٣١	* موضوع البحث
٣١	* مفهوم الميتافيزيقية
٤٢	المحاضرة الرابعة
٤٢	* موضوع البحث
٥٢	القسم الثانى : في علم المعرفة
٥٣	المحاضرة الخامسة :

٥٣	* موضوع البحث
٥٣	* مفهوم المعرفة
٥٤	* ماهو الدافع للمعرفة ؟
٥٦	* موضوع المعرفة
٥٨	* مسير المعرفة
٦٠	* ولادة علم المعرفة
٦٢	* دراسة علمية وفلسفية حول المعرفة
٦٥	المحاضرة السادسة
٦٥	* الواقع الخارجي
٦٦	* السوفسطائية والمرحلة الاولى من مذهب الشك
٦٨	* المرحلة الثانية من مذهب الشك
٧٠	* المرحلة الثالثة من مذهب الشك
٧٢	* مفهوم الواقعية والمثالية
٧٢	* الواقعية والمثالية في الاخلاق والفن
٧٤	المحاضرة السابعة
٧٤	* الواقعية والمثالية في الفلسفة
٨٠	* المثالية والمادية
٨٦	المحاضرة الثامنة
٨٦	* العلم بالواقع
٩٨	المحاضرة التاسعة
٩٨	* مقدمة
١٠٠	* وسائل المعرفة
١٠٩	المحاضرة العاشرة
١٠٩	* مقدمة
١١٠	* انواع المعقولات
١١٩	المحاضرة الحادية عشرة
١١٩	* مقدمة

- * اصالة العقل في التصورات ١٢٠
- * نظرية «افلاطون»: ١٢٠
- * نظرية «ديكارت»: ١٢٢
- * نظرية «كانت»: ١٢٤
- المحاضرة الثانية عشرة ١٢٩
- * مقدمة ١٢٩
- * اصالة الحسن في التصورات ١٣٠
- * نظرية «جون لوك»: ١٣٠
- * نظرية «كندياك»: ١٣٣
- * نظرية «باركلي»: ١٣٥
- * نظرية «هيوم»: ١٣٩
- المحاضرة الثالثة عشرة ١٤٤
- * اصالة الحسن في نظرية المعرفة الماركسية ١٤٤
- * نظرة نقدية ١٥١
- المحاضرة الرابعة عشرة: ١٥٨
- * ازالة الإبهام عن موضوع البحث: ١٥٨
- * التحقيق في المسألة ١٦٢
- المحاضرة الخامسة عشرة ١٦٩
- * مقدمة ١٦٩
- * ملاحظات حول التصديقات: ١٧٠
- * توضيح محلّ النزاع: ١٧٦
- * التحقيق في المسألة: ١٧٧
- المحاضرة السادسة عشرة ١٨٠
- * ماهو نطاق كلّ لون من ألوان المعرفة؟ ١٨٠
- * توضيح لموضوعين: ١٨٤